



لِأَفلاطون إلى ابن سينا محاضرات في الفلسفة العربية

الطبعة الأولى: ١٩٣٥

١٩٣٥ — ١٣٥٤

مكتب النشر العربي بدمشق

جَمِيلٌ صَلَاحِيٌّ

•

سُلْطَانُ فَلَاطُونِ إِلَى ابْنِ سِينَا مَحْذُورَاتٌ فِي الْفَاسَفَةِ الْعَرَبِيَّةِ

الطبعة الأولى

١٣٥٤ — ١٩٣٥

مكتبة الشرع العربي بدمشق

جميع الخلفاء المحمودة

يطلب من :

مكتب النشر العربي

دمشق (سورية)

فهرس

من افلاطون الى ابن سينا

المحاضرة الاولى : ١٠٠٠٠٠٠٠٠ - ١٨

فلسفة افلاطون

الافلاطونية الحديثة

الفلسفة العربية

المحاضرة الثانية : ١٩٠٠٠٠٠٠٠ - ٣٧

العارابي والجمع بين رأبي الحكيمين افلاطون وارسطو

المحاضرة الثالثة : ٣٩٠٠٠٠٠٠٠٠ - ٥٩

جمهورية افلاطون والمدينة الفاضلة

المحاضرة الرابعة : ٦٠٠٠٠٠٠٠٠ - ٧٧

نظرية الفيض عند ابن سينا / ٦

اوصدور الموجودات عن الخالق

المحاضرة الخامسة : ٧٨٠٠٠٠٠٠٠٠ - ٩٦

نظرية النفس عند ابن سينا

المحاضرة السادسة : ٩٧٠٠٠٠٠٠٠٠ - ١١٥

نظرية ابن سينا في السعادة

توطئة

يحتوي هذا الكتاب على ست محاضرات في تاريخ الفلسفة العربية التي بعضها في معهد الابحاث لادبية • بعضها في كلية الآداب • وقد سميت : من افلاطون إلى ابن سينا ، لان عرضه الاسامي هو إظهار أثر افلاطون في مذهب ابن سينا ومن تقدمه من فلاسفة العرب •

إن أكثر مؤرخي الفلسفة يقولون مع رنان إن الفلسفة العربية مأخوذة عن أرسطو وإن فلاسفة العرب قد فتنوا بالحكيم الاسطاجيري فاتبعوا أثره مسيرين لا محيرين • لان العلوم الفلسفية قد اشغلت اليهم عن طريق مدرسة الاسكندرية قبلوها كما وصلت اليهم من غير أن ينتقدوها • حتى لقد قال (مونك) ⁽¹⁾ : « لا شك أن العرب قد انتحبوا أرسطو وفصلوه على غيره ، لان طبقته انتحريبية كانت أقرب إلى نزعاتهم العلمية من مذهب افلاطون حيائي ، ولان منطقته كان سلاحاً ناعماً في المسائل الخلافية القائمة بين المدارس اللاهوتية المختلفة » .

على أننا إذ تعمقنا في درس فلسفة ابن سينا مثلاً رأينا أنها تختلف عن فلسفة أرسطو في كثير من المسائل كمسكرة الفيض ومسكرة حلول النفس وغيرهما • والحق أن ابن سينا متفق مع أرسطو في الطرق والوسائل ويختلف عنه في العايات والمقاصد ، واعلم لم يبتعد عن أرسطو في مضمون المسائل ، لا لتأثره بالوسط الاجتماعي ورغته - كما عاراني - في الجمع بين الدين والفلسفة • فقد كان أمارني يعتقد مثلاً ان الفلسفة واحدة وأن مقاصدها الحقيقية لا تختلف عن مقاصد الدين • وابن سينا يرى أيضاً

(1) Munk. Mélanges de philosophie juive et arabe P. 312

- كين الطفيل - ان النبوة حالة طبيعية من أحوال النفس ، وان تعدد تصرفات الخيال يجعل التعبير عن أحواله مختلفاً باختلاف الأشخاص . فلا فرق إذن بين الدين والفلسفة لا من حيث الظاهر . ولا عجب لما يقوله الانبياء إذا خاطبوا العامة واختلف كلامهم عن كلام الفلاسفة .

والجمع بين الدين والفلسفة كان إذن من كبر العوامل التي جعلت الفارابي وان سيتا يعرضان أحياناً عن أرسطو ويتبعان أفلاطون . وقد ساروا في ذلك على نمط فلاسفة الاسكندرية ووجدوا في ترجمة كتب أفلاطون حير معين على ذلك . وكثيراً ما كانوا يتعدون عن أرسطو وهم لا يعلمون ، لان المزيفين نقلوا إلى لغة العربية قسماً من كتاب (التساعيات) لأفلوطين وزعموا أنه لأرسطو ، فصار العرب يزحون آراء فلاسفة الاسكندرية بآراء أرسطو ويجمعون ذلك كله في آراء أفلاطون لاعتقادهم ان الفلسفة واحدة وأنها من حيث حقيقةها لا تحالف لدين .

لذلك رأيت أن أدرس في محاضرتي لأولى الفلسفة أفلاطون وانتقل منها إلى فلسفة الاسكندرية ، فالفلسفة العربية . لاني وجدت البحث في هذه لوحة من أصول فلسفة عربية صرفة رباتي يرسد بنظر خيرة عامة إلى تأثير أفلاطون فيها . ثم في تتبعت مع صرتي لأولى بجمع صرتين تنقدبتين تاملتين عن الفارابي ومحاوالاته الجمع بين رأيي حكميين أفلاطون وأرسطو وعرضه من كتاب المدينة الفاضلة ولخصت في صرتين أربعة وخامسة بعض الآراء التي سبق لي نشرها في اللغة الافرنسية عن من منذ تم حتمت ذلك كله محاصرة عن رأي ابن سينا في السعادة .

ولست هذه صرتي هذه لأفلسفة ضيلاً بلع به من اليقين درجة تتجلى لكل حقيقة ، تكشف لكل صفة ، وكفي ضفته إلى مصباح هذه الامور املاً زينة بحسبهم : حنون ذكراً على وحيد . وسعة العرب كعملوا حتى الآن على حياك دهم .

جميل صليبا

مصادر عن الفلسفة العربية

١ - أهم المصادر العربية^(١)

ابن أبي أصيبعة : عيون الأبناء في طبقات الأطباء ، مجلدان القاهرة ١٨٨٢ ،
قطع - ٨

ابن حرم : الفصل في الملل والأهواء والنحل (على هامشه الملل والنحل
للشهرستاني) : بولاق ، مصر ١٢٦٣ هـ ، قطع - ٤

ابن حلدون : المقدمة ، القاهرة ١٣٢٩ هـ ، قطع - ٤

ابن حلكان : وفيات لأعيان ، مجلدان ، بولاق مصر ١٢٩٩ هـ ، قطع - ٤

ابن النديم : الفهرست ، القاهرة ١٣٤١ هـ ، قطع - ٨ ص ٥٢٨

الأوليجي (عضد الدين) كتاب المواقف : مجلدان ، القسطنطينية ١٣١١ هـ

أحمد أمين : فجر الاسلام ، القاهرة ١٩٢٨ ، قطع - ٨

أحمد أمين : أضحى الاسلام ، القاهرة ١٩٣٣ ، قطع - ٨

أحمد أمين وزكي نجيب محمود : قصة الفلسفة اليونانية ، لجنة التأليف والترجمة

والنشر ، القاهرة ١٩٣٥ ، قطع - ١٦

محمد لطفي السيد : مقدمة كتاب « علم الأخلاق إلى فيثوقامحوس لأرسطو »

القاهرة ١٩٢٤ م ، قطع - ٤

(١) لم تذكر في هذه المصادر كتب ابن سينا والعارابي وغيرهما من الفلاسفة .

حلا رزا (الكونت دي) : محاورات في الحكمة ، القاهرة ١٩٢٤ ، قطع - ٨
لوزيني (فخر الدين محمد بن عمر) : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من
العلماء والحكماء والمتكلمين (وهو مذهب إكتاب » تلخيص
مخصص » للعلامة نصير الدين الطوسي ، وبه هامشه كتاب
« معارف أصول الدين ») القاهرة ١٣٢٣ هـ

نرزي (فخر الدين محمد بن عمر) : لباب الاشارات ، الطبعة الاولى ، القاهرة
٣٢٦ هـ ، قطع ٨

الشهرستاني (أبو الفتح الامام محمد بن عبد الكريم) : الملل والنحل ، بولاق
قاهرة ١٢٦٣ هـ قطع - ٤

صه حسين : فودة الفكر ، القاهرة ١٩٢٨ قطع - ٨
نغزي : شفا من الضلال . مكتب النشر العربي دمشق ١٩٣٤ قطع - ٨
فروح نظور : فلسفة بن رشد ، لامسكندرية ١٩٠٣ قطع - ٨
القاضي (وزير حماد بن الحسن عبيد بن القاضي الاشراف يوسف) : إحصاء
علمه ، أحد حكماء القاهرة ١٣٣٦ هـ قطع - ٨

كتاب حبي كشف سبور عن سمي لكتب والفنون : مجلدان ، القسطنطينية
٣١٠ هـ قصص - ٤

محمد طهي حمدة : تاريخ وفلسفة الاسلام في شرق والمغرب ، مصر ١٩٢٧
قطع - ٩

مجلات اسمية عربية بعض من دير وفلسفة : العرب : المطبعة الكاثوليكية
١٩٠٠ - ١٩٠٩ - بيروت ٥ قطع - ١٦

٢ . -- اهم المصادر الاعجمية

- Amori.** — Questions philosophiques adressées aux savants musulmans par l'empereur Frédéric II (Journal Asiatique, T I février-Mars 1853.
- Aristote,**— Oeuvres traduites en français par J. Barthelémy - Saint - Hilaire, 35 volumes, in - 8°. Paris 1837 - 1892
- Physique. Texte établi et traduit par Henri Carteron. Ed. Budé 1926-1931.
- Métaphysique. Livre I. trad. et comment. par Gaston Coll, Paris-Louvain 1912. in-8°, 171 p.
- Arnold (T. W.)** — A volume of oriental studies. Cambridge, 1922 in - 8°, VII-499 p.
- Barbier de Meynard (c.)** — Traduction française de *Principes d'or de Masoudi*, publiée avec le texte arabe. 9 vol. Paris 1861 - 18877.
- Barbier de Meynard (c)** -- Traduction nouvelle du *Traité de Gazali intitulé . Le preservatif de l'erreur* (Journal Asiatique 1877).
- Deausobre** — Histoire critique de Manichee et du Manichéisme 2 vol. Amsterdam. 1834.
- Berthelot** — Les origines de l'Alchimie, Paris 1855
- Blochot** — Etudes sur l'ésotérisme musulman - (Journal Asiatique 1902).
- Boer (T J. de)** — Geschichte der philosophie in Islam. Stuttgart. 1901. in-8 traduction Anglaise par Jones.
- Bou:oux [E.]** — Etudes sur l'histoire de philosophie. Paris, 1897, in in-8
- Bréhier [E.]**—Histoire de la philosophie, Paris, 1923-1930 in - 8°

Borchard [V.] — Les sceptiques Grecs, Paris, 1923, in-8°.

Carra de Vaux (B. Bernard) — Les penseurs de l'Islam, 5 vol. in - 16 Paris 1821.

— Avicenne Collection des grands philosophes, Paris, 1900, in-8°

— Gazali. Collection des grands philosophes, Paris 1902, in-8°.

— Le Mahométisme, le génie sémitique et le génie aryen dans l'Islam, Paris 1897.

— Traduction inachevée du Tehafut de Gazali. publiée dans le Muséon 1899 et suiv.

— Traduction française du livre de l'Avertissement et de la Révision de Mas'oudi. Paris 1897.

— Traduction du poème sur l'âme d'Avicenne (Journal Asiatique 1890, t. III).

Chahrestani — Kitab al-Milal wa'l-Nihal, 2 vol. in-4 , éd Cureton, London, 1845.

— Traduction allemande du même ouvrage. par Haarbrucker, 2 vol. in-8 , Hall, 1850-1851

Chauvin (Victor) — Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux arabes. publiés dans l'Europe chrétienne de 1810 à 1885. Liège 1892-1922. 12 vol. cartonné.

Chevallier (J.) — La notion du nécessaire chez Aristote et chez ses prédécesseurs, particulièrement chez Platon. Paris 1913.

Damascène (Jean) — Oeuvres, dans la patrologie de Migne, Tomes 94-95

Denis . — Le rationalisme d'Aristote. Paris 1847

Dozy . — Essai sur l'histoire de l'islamisme. Traduction des Hollandais par Van Duijn. Paris 1871

Dugat. — Histoire des Juifs, des Arabes et des Turcs. Paris 1878, in-8

Duval. — La littérature syriaque. Paris 1899.

Ermoni. — Saint Jean Damascène. Paris 1904, in 16°.

Farabi. — Al farabi's philosophische abhandlungen. Dietrici, Leyde, 1890.

— La Cité modèle publiée par Dietrici, Leyde, 1895.

Fouillée (Alfred) — La philosophie de Platon 4 vol. Paris 1869.

Forget. — L'Influence de la philosophie arabe sur la philosophie scolastique (Revue Néo-scholastique t.I.p, 385-410)

Franck. — Etudes orientales, Paris 1861.

Galland (Henri) — Essai sur les Motazélites. Genève 1906.

Gauthier (Léon) — La théorie d'Ibn-Roschd [Averroès] sur les rapports de la religion et de la philosophie. Paris. Leroux 1909.

— Ibn - Thofaïl, sa vie, ses œuvres, Paris Leroux 1909

— Traduction française de Hay - ben - Yaqdhan. Roman philosophique d'Ibn-Thofaïl. publié avec le texte arabe dans la collection du Gouvernement Général de l'Algérie. Alger 1900.

— Introduction à l'étude de la philosophie musulmane. L'esprit aryen et l'esprit sémitique. La philosophie grecque et la religion musulmane. Paris. Leroux 1923.

— Accord de la religion et de la philosophie traité d'Ibn-Roschd (Recueil de mémoires et de textes publiés en l'honneur du XIV congrès des orientalistes) Alger 1905.

Gilson (Etienne) — Etudes de philosophie médiévales. Strasbourg. 1921

— La philosophie au moyen âge. Paris Payot 1922.

Goldziher — Le dogme et la loi de l'Islam, traduction française de F. Arin Paris 1920.

— Le monothéisme dans la vie religieuse des musul-

- mans. (Revue de l'histoire des religions XVI-1887)
- Le Culte des saints chez les musulmans. Revue de l'histoire des religions 1880.
 - Influences chrétiennes dans la littérature religieuse de l'Islam. Revue de l'hist. des relig. (1888).
- Hauréou (B.)** — Histoire de la philosophie Scolastique. 3 vol. Paris 1872-1880.
- Haudos**—L'Islamisme. Paris 1904.
- Huart** —La littérature arabe. Paris 1902.
- Le livre de la création et de l'histoire d'El-Maqdîsi, publié et traduit au français 6 vol. Paris 1890-1919.
- Hughes**—A dictionary of Islam. London 1885.
- Huit** — Les arabes et l'Aristotélisme dans Annales de philosophie chrétienne, t. XXI. Paris 1890.
- Khaldoun** — Prolégomènes. trad. par de Slane.
- Lévy (Louis-Germain)** — La métaphysique de Maimonide Paris 1904.
- Maimonide. Collection des grands phils. Paris 1911
- Macdonald (Duncan-Black)** — Development of Muslim Théology Jurisprudence and Constitutional Theory. London 1908
- Kalam. Encyclopédie de l'Islam t. II
 - Allah " " " " " " t. I
- Mandonnet** — Siger de Brabant et l'Avicennisme latin du XIII^e siècle. Fribourg (Suisse) 1886
- Massignon** — Le passage d'Al-Farabi à Ibn Arabi.
- Essai sur les origines du mysticisme musulman de la mystique musulmane t. I et II
 - Recueil des lettres de l'émir d'Andalousie t. I et II la mystique en Espagne t. I et II 1908.
- Mehren** — Etudes sur la philosophie d'Ibn Arabi et son rapport avec celle d'Avicenne et de Plotin

- Le Muséon. T. VII. Louvain 1888.
- La philosophie d'Avicenne exposée d'après des documents inédits Muséon 1882 et 1883.
 - Traités mystiques d'Abou Ali al-Hosaïn ben Abdallah ben Sina ou Avicenne Texte arabe avec explication française Publié à Leyde 1889-1899.
- Munk (S)** — Mélanges de philosophie juive et arabe, Paris 1859.
- Ibn-Sina art. dans le Dictionnaire de sciences philosophiques de Ad. Franck Paris 1885
- Micholson (R. A)** — A Literary History of the arabs, London, 1907, in-8°.
- Perier (A)** — Yahya ben Adi Paris 1920-1921.
- Petits traites apologetiques de Yahya ben Adi et trad. Paris 1920.
- Petazzani (R.)** — La formation du monothéisme R. H R 1923.
- Piai** — Aristote Collection des grands philosophes. Paris 1903.
- Picavel (F.)** — Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales. Paris 1905.
- Platon** — Œuvres Texte établi et traduit Ed. Budé Paris 1920-1930.
- Plotin** — Ennéades. Texte établi et traduit par Emile Brehier. Ed Budé. Paris 1924 in-8°.
- Ravaisson** — Essai sur la métaphysique d'Aristote. Paris 1837. 1846. 2 vol.
- Renan** — Averroès et l'Averroïsme. Paris 1852
- Robin** — La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote. Paris 1905.
- La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique. Paris 1923, in-8°.

- Saisset [E.]** — Précurseurs et disciples de Descartes. Paris 1862
- Salé [V. G.]** Observations historiques et critiques sur le Mahometisme. Pantheon littéraire. Paris 1857
- Saliba (Djemil)** — Etude sur la Metaphysique d'Avicenne. Paris 1926, in-8°.
- Schmoelders** — Essai sur les écoles philosophiques chez les arabes et notamment sur la doctrine d'Algazali. Paris 1842.
- Serillanges** — Saint Thomas d'Aquin. Paris 1910.
- Thomas d'Aquin** — Somme theologique. Traduction française et complète de J. Carmagnolle. Draguignan. 1862
- Vacherot** — Histoire critique de l'Ecole d'Alexandrie. 3 vol. Paris 1846.
- Vattier** — La logique du fils de Sina, communément appelé Avicenne, Prince des philosophes et médecins arabes, Paris 1638.
- Ventura (M.)** — La philosophie de Saadia Gaon. Paris 1934. in-8°.
- Le Kalam et le Péripatétisme d'après le Kuzari. Paris 1934. in-8°.
- Zeller** — La philosophie des grecs considérée dans son développement historique. traduction achevée par E. Boutroux. 3 vol. in-8° Paris 1844-1877
- Zetterstein (K. V.)** — Al-Asfarik. Encyclopédie de l'Islam I. p. 454



المحاضرة الأولى

فلسفة أفلاطون — الأفلاطونية المحدثة

الفلسفة العربية

— . — .

جعلت موضوع محاضراتي البحث في تاريخ الفلسفة من أفلاطون إلى ابن سينا ، لا لأني أريد في خمسة دروس أن أترشح لكم مذهب أفلاطون أو فلسفة ابن سينا شرحاً معصلاً ، ولا لأأدرس معكم تعاقب المدرس الفلسفية من تأسيس «الأكاديمية» في القرن الرابع قبل الميلاد إلى عصر ازدهار الفلسفة العربية في القرن الحادي عشر ، بل قصدت من هذا العنوان هدفاً دُفئ من ذلك ، وهو بيان المسائل الفكرية العامة التي تلقنت من أفلاطون إلى الفلسفة العربية ، إما مباشرة عن طريق كتبه التي ترجمت إلى اللغة العربية ، أو بواسطة عن طريق الفلسفة الإسكندرانية التي كانت منتشرة إلى ذلك العهد في البلاد محاذرة للبحر المتوسط .

أشتهر عن فلاسفة العرب أنهم تبعوا بأخيلة آراء أرسطو ، حتى لقد قال «الشهرستاني» في «الملل والمحل» :^(١) «إن المتأخرين من فلاسفة الإسلام قد سلكوا «طريقة أرسطو طاليس في جميع ما ذهب إليه ، وفرد به ، سوى كلمات يسيرة ربما رأوا فيها رأي أملاطون والمقدمين» . فحينئذ لا ريب أن ابن

(١) «الشهرستاني» ، الملل والمحل ، ص ٥٠ من طبعه ، بولاق مصر ١٢٦٣

راجع أيضاً ابن سينا ، مبادئ بشرية ، ص ٢-٤ ، قال ابن سينا : «ولاد من معرفة تظهر من لما فهمه مملوك كتب اليونانيين ، مما عن عفة وقوة فهم ، ولما سمع من في كتبهم ، منهم من انغمس في المشاير» .

من عنده فشيء لا يصلح ، وكلامه لا يعول عليه . و « الشفاء » أجل كُتبه . وهو كثير التجبُّط ، مخالف للحكيم . وإن خلافه له لما يشكر عليه ، فانه بين ما كتبه الحكيم . وأحسن ماله في الإلهيات « التنبيهات والإشارات » وما رمزه في « حي بن يقظان » . وما ذكره فيها هو من مفهوم « النواميس » لأفلاطون وكلام الصوفية . « وأما ابن رشد ففتون دُرسطو ، ومعظم له ، وبكاد أن يقلده في الحس والمعقولات ، ولو سمع الحكيم يقول : إن القائم قاعد في زمان واحد ، لقال هو به واعتقده . وأكثر تأليفه من كلام أرسطو ، إما يلخصها ، أو يمتطي معها في نفسه ، قصير الباع ، قليل المعرفة ، بليد الصور . غير أنه قليل الفضول ، ومنصف ، وعالم بعجزه ، ولا يعول عليه في اجتماعه ، لأنه مقلد لأرسطو » .

ينتج من قول ابن مسعين أن فلاسفة لأندلس ، في القرن الثالث عشر ، كانوا شاعرين بما آل إليه أمر الفلسفة العربية في زمان ابن رشد ، وما كان من ابتعادها عن أفلاطون ، ورجوعها شيئاً فشيئاً إلى أحضان الحكمة المشائية .

وهذا التطور تنبئه بتطور الفلسفة الأوروبية بين القرن الحادي عشر للميلاد والقرن الثالث عشر ، فقد سار « سنت آسلم Saint Anselm » في كتبه على خط القديس أوغستوس ، وكان أفلاطونياً في جذبه . أما القديس « توماس دا كوينو St. Thomas D'Aquin » فقد كان أرسطوطاليسياً ، يمتطي ابن رشد ، واصله قوة ، ويلوح من سيناء على ميله إلى أفلاطون ، ونباعه آراءه ، فالفلسفة العربية كانت في زمان الفارابي وابن سينا منعمة بالروح الأفلاطونية ، وهذا ما سنبينه في محضرنا هذه ، لأننا سندرس :

(٢) راجع المصراع التي نشرها المسعودي تحت « أول »

Massignou Recueil des textes inédits concernant l'histoire de la mystique au pays d'Islam Paris Geuthner 1929 p 126 129

١٠ - نظرية الفارابي في الجمع بين رأيي الحكيمين : افلاطون وارسطو .

٢٠ - جمهورية افلاطون والمدينة الفاضلة للفارابي .

٣٠ - نظرية الفيض ، صدور الوجود عن خالق .

٤٠ - نظرية النفس عند ابن سينا .

ما لم تحاصره لاولي فقد حصناها لبيان شيء من :

مذهب افلاطون واثبت له الى فلاسفة الاسكندرية ، ثم اثبت له هذه

الفلسفة لأفلاطونية الجديدة إلى اللغة العربية .

نقد ثقلت فلسفة افلاطون إلى اللغة العربية عن ثلاثة طرق :

١ - الطريق الأول هو الطريق المباشر : وذلك وسطة كتب افلاطون

التي ترجمت إلى لغة امريية . فقد ترجم العرب كتب « Timée »

وكتب « سوسطاني (Sophiste) » وكتب « لئوميس (Les lois) » وغيرها ، حتى

أقر ذكر ابن سينا في المقيست أن حنين بن إسحاق فسر كتاب « السياسة »

لأفلاطون ، أنه رأى كتاب « المناقب » من خط يحيى بن عدي ،

وكتب « سفسطس » . وذكر أيضاً كتاباً آخرى لأفلاطون ، ككتاب

« العورجيس (Euthydemus) » وكتاب « كريتوس (Criton) » وكتاب « فاذا (Phædon) »

« تيوفرون (Theophrastus) » و« پرودوتوراس (Protagoras) » و« فدر (Phèdre) »

و « مينون (Ménon) » من غير أن يذكر ترجمتها . ولكن ذكره كدليل على

صلاح العرب على مص ما حرمهم :

أولاً : لأن رسعوا شيوخهم في كتبه .

وثانياً : لأن سحقت حنين نفسه في كتاب في أخبار حكماء على مثال

كتاب « لئوميس (Les lois) » ، وذكر فيه فلسفة افلاطون . ولولا صلاح العرب

لما رجع ابن سينا في « مقيست » من قبل فلاسفة الاسكندرية . و« سفسطس » ترجمه المسعودي . و« مينون » ترجمه ابن سينا .

على فلسفة أفلاطون لما استطاع الشهرستاني أن يلخص مذهبه في الملل والنحل .
أضف إلى ذلك أن قسماً كبيراً من كتب أفلاطون ترحم إلى اللغة السريانية
ككتاب (العورحياس) وكتاب (فيدون) حتى إن أبا علي بن زرعة نقل من
هذا الكتاب الأخير شيئاً يسيراً إلى اللغة العربية .^(١)

٢ — الطريق الثاني : — هو انتشار آراء أفلاطون بين حملة العلم من السوريين
والمصريين ، كيوحنا الدمشقي ، يحيى النحوي وغيرهما ، فقد ولد يوحنا الدمشقي
في دمشق ، وكان أبوه « مروحون لرومي » أميناً من أمراء معاوية وولده يزيد ،
واقى في خدمة الأمويين حتى خلافة عبد الملك بن مروان . وقد ألف يوحنا انه
كتاباً في « تنابيع المعرفة » تجد فيه بعض الآراء المشابهة لآراء علماء الكلام . أما
يحيى النحوي فقد كان أسقفاً في إحدى كنائس مصر ، وعاش إلى أن فتحت
مصر على يدي عمر بن العاص ، وله من الكتب كتاب الرد على رسطاطليس^(٢)
ست مقالات ، أثبت فيه حدوث العالم .

٣ — والطريق الثالث الذي نقلت منه فلسفة أفلاطون إلى لغة العربية ،
هو طريق فلسفة الإسكندرية . وهي الفلسفة الأفلاطونية الحديثة التي جمعت بين
رأى أفلاطون وأرسطو . وشهر فلاسفتها (فيلون Philon) الإسكندراني المعاصر
للمسيح ، تم (Plotin) الذي يسميه العرب « الشيخ اليوناني » تم
دفرفوربوس Porphyre ، ديونكس .

والكن ما هي هذه الفلسفة الأفلاطونية الحديثة ؟ قلت إنها جمعت آراء أرسطو
إلى آراء أفلاطون والكتب الأفلاطونية ردت ، أرسطوطاليسية - معرض . ولا

(١) ابن أبي عمير القيسري ص ٣٤٣

(٢) كرا - وهو ابن سينا ، ص ٣ - المسعودي مروج الذهب

(٣) ابن المديني ص ٣٥٦ طبع مصر

الاجتماعية ، أقرب الى أن تجعل منه رجلاً سياسياً ، أو رئيساً حربياً ؛ لأنه كان شريف النسب ، قويّ البنية ، حتى لقد حاز في الخدبة على عدة امتيازات ، وحصل في الالعب الرياضية على حوائز كثيرة ؛ إلا أن مصادفته لسقراط أدات حياته كلها فافتتت بتهاليم الحكيم ، وعمق نظره ، وسحر حدله ، فأقبل عليه ، مكره وقلبه ، حتى قل عن نفسه : « أشكر الله لأنه خلّني يونانياً لا بربرياً ، حرّاً لا عبداً ، رجلاً لا امرأة ، وأشكره أيضاً لأنني ولدت في عهد سقراط . » لم يحب افلاطون أستاذه إلا لأنه وجد في تعاليمه واسطة يمكنه بها أن يرجع النظام الى حياة بلاده المضطربة . ولما كان سقراط يؤمن بالله واحد ، وبه مقدّر هناك حياة آية ، فقد مال افلاطون نفسه الى هذا الاعتقاد ، لأنه وجد فيه تنفّساً من القلق ، وبجاءة من الشك ، وصيانة من الظلم ، وروحاً تعيد الى الشباب الآتيين ما أفقدهم آياه الشك من قوة الايمان ، وامان الفضيلة . ان فلسفه افلاطون مفعمة بهذه المعركة . وسواء انطربا الى مذهبه من الوجهة الاخلاقية ام من الوجهة الكونية فاننا نكشف في كل مكان عن صورة حيرالتي يريد الافلاطون ان يجعلها مبدأ كل طام ونساق ونسبة . فالكون في نظره كتاب هندسة ، والصانع مهندس ، ومن لا يمكن مهندساً ولا يحق له ان يدخل هيكل الفلسفة .

ولكن كيف يتوصل الانسان الى إدراك هذا النظام ؟ هل يستند علمه الى الاحساس أم هل هو سائق للتجربة منقّدم على المحسوسات ؟ وإذا رجع الانسان الى نفسه وجد فيها سائر مبادئ المعرفة . ولمره لا يطلع على حقيقة إلا بتأمل ذاته . ويدع هذا المَلُّ أُنْتِباء تعالي النفس من أحلمها آلاماً تنسه آلام ولادة . من بعد الدسب امتحنه سقراط وحده ، قائلاً : مل أن المربع لرسوم على قطر مربع آخر يعادل ضعف ذلك المربع ، فالاصلاح على الخفاق إنما يكون بالتأمل ولحدس ، أي

الناس تعودوا في كهف الحياة أن يدركوا الظلال ، ويعرضوا عن أسرارها الحقيقية .
قال أملاطون :

« تصور طائفة من الناس تعبت في كهف سفي مستطيل يدخله النور من باب في طوله ، وقد سجن فيه أولئك الأقوام منذ نعومة أظفارهم ، والسلاسل في أعناقهم وأرجلهم ، فاضطرتهم إلى الجمود والظر إلى الأمام فقط ، لحيلولة الالال دون اللقائهم ؛ ثم تصور أن وراءهم نارا ملتهبة ، في موضع أعلى من موقعهم . وأن بينهم وبينها حدارا منخفضا كسياح المشعودين الذي ينصبونه لمشاهدتهم ؛ وتصور أناسا يشنون وراء ذلك الجدار حاملين تماثيل شريرة وحبونية ، مصنوعة من حجارة وحشاب ضخمة ، مع كل أنواع الأواني ، مرفوعة فوق الحدار ؛ وافرض أن بعض أولئك المارة بتكلم ، وبعضهم صامت . إن هؤلاء السجناء لا يرون شيئا سوى الظلال التي تحدثها للهب وراءهم ، لأنهم مقيدون بالبلاتون ؛ ثم إنهم يحسبون هذه الظلال حقائق ، ويطنون أنها لتكلم ، وفرض أن أحدهم حلت أعلاه فتمكن من اللفات إلى وراءه . إن عينيه لتألمن من النور ، ويتحير في أمره ، ويجسب الأتساح التي كان يراها فيه مضى حقائق أكثر من الحقائق التي يراها الآن ، ثم ينف تنبأ العالم لأعلى ، ويرى اليقينيات ، يتمكن أخيرا من رؤية الشمس ذاتها . »^١

إن السجن في الكهف هو لا إسان ، ومعرفة للظلال هي لمعرفة حسية ؛ أما معرفة اليقينية هي المعرفة للمثل ، والشمس هي صورة الخير لأنها مبدأ جميع المثل وصلها .

(١) أملاطون الجمهورية ١٧ ، ١٨ ، ترجمه حنا حار ، ص ١٤٠ ، مصر ١٩٢٠

ولكن ما هي المثل ؟

المثل عند أفلاطون هي الحقائق اخلدة ، والصور المجدة في عالم الاله . وهي لاندثر ولا يفسد ، ولكنها زلية أبدية . والذي يفسد ويدثر انما هو هذا الكائن محسوس . فيوجد نسبة الى أفلاطون فوق هذا العالم محسوس عالم آخر هو عالم الصور مجردة . والاساية مثلاً هي إحدى هذه الصور ، وهي خالدة لا تتبدل ولا تتغير . ما لانسان لديه راء واشير اليه هو في كل يوم على حال .

إن المثل هي مبدأ المعرفة ومبدأ الوجود معاً .

إن هي مبدأ المعرفة ومصدر إنسرافها ، لأن لعلم كما ينال لا يقوم على لاحساس ، على من ولاكتشف والمذكور ، مبرقي ففكر من تربي الى العلم ، فلا عن طريق لاسفر ، وعركة ، بل عن طريق خلدس .
سـ شيئ هي مبدأ لوجودها لأنها لاحتقيقة بالانتياء محسوسة الالبما تحتوي عليه مديته من صور حتى تصممها بين عالم المثال . إن فلدون Phedon مثلاً حمن من سقر . ما لأنها يتتوي على الـ مطلق ، بل لأن فيه حمالاً نسبياً . بل على ان صبيه من معقول حمن وحقيقته حدة أكثر من صيب مقراط . إن صورة حمن مصبق يست عرفة عن حمن ولاخوب لسي ما هي فوق كل حمال حربي . هي حقيقة حمن حدة حتى لانفس ولا شير ، هي معقول لجمال انفارق لانتية ، محسوسة ، حمن حقيقة يست في حوت ، حدة ما هي في الصورة ، لأن للمادة متر حمن حدة لال تليت حمن حمن يشترق صبيه من صورها كإن حقائق لأشياء

١ - المثل عند أفلاطون - ص ١٠٦ - بين - المجلد ٢٦ - مصر ١٩٧٧

٢ - المثل عند أفلاطون - ص ١٠٦ - بين - المجلد ٢٦ - مصر ١٩٧٧

٣ - المثل عند أفلاطون - ص ١٠٦ - بين - المجلد ٢٦ - مصر ١٩٧٧

مفسوحة من الصور التي تشرق عليها من عالم المثال . فالصور الحسية في نظر
أفلاطون تولد من المثل المارقة ، وهي غير المعاني التي تحركها النفس من الأتنياء
المحسوسة . إن المثل هي مبادئ الكليات العقلية ، لا لـ هي نهاية كلاً . الكليات
العقلية تكون في الدهر ، أما انتس فموجودة خارج لدهن ؛ وهي لا تنقسم بالرغم
من صدور الصور غثاء عنها . إن مصاء المعقولات هو فوق فضاء الفكر ، والمثال
الخالد لكل شيء هو خير له ، وفوق هذه لمثل مثال أعلى هو مبدأ المثل كلها
وغايتها التي توحد بينها وتنظمها ، وهذا المثل هو الخير الأعلى ، والآله .

لقد انتقد أرسطو نظرية أفلاطون في المثل ، واتبعه في انتقاده أكثر فلاسفة
العرب . ولكن ن سينا كما سرى أحد خاب من هذه النظرية ، فجمع المثل
كلها في العقل الفعال ، وصلى مبدأ العقول كلها بوجه الصور وواجب لوجود .
ورغم من هذه الانتقادات ، فاما لا أحد نظرية لمتس حية من خيال والساء
حتى إننا نستطيع أن نقول إنها تحتوي على المسعة أفلاطون كلها ، من نظرية
لمعرفة لى حقيقة الكون والآله .

إن أفلاطون يسمي لآله خير لأعلى ، وهو مثال الكامل والمعقول لمطلق
لدي بوحدهن مثل كلها . يضم . قال أفلاطون .

« ن صورة الخير هي أحد لأقصى الكمال المعاني . نند لا نذكر كم لا
هذه الخواص ، وكس متى أذكر . هاتما نهم الأربعة لأعلى كس م هو حسن
وحسن ، ففي العالم المنصور تحت لآله الشمس ، وفي العالم المعاني تولد حقيقة
والعقل » .

وقال أيضاً : « ن جميع المعقولات تستمد من خير لأعلى وجودها
ومهيته » . إن خير لأعلى هو ساس المعاني وحقيقة ، ومع أن كلاً من معرفة

ولكن ماهي المثل ؟

المثل عند أفلاطون هي الحقائق الخالدة ، والصور المجردة في عالم الاله . وهي لا تفسد ولا تفسد ، ولكنها أزلية أبدية . والذي يفسد ويدثر انما هو هذا الكائن المحسوس . فيوجد إذن بالنسبة الى أفلاطون فوق هذا العالم المحسوس عالم آخر هو عالم الصور المجردة . إن لاسانية مثلاً هي إحدى هذه الصور ، وهي خالدة لا تتبدل ولا تتغير . أما الانسان لديه نراه ونشير اليه فهو في كل يوم على حال .

إن المثل هي مبدأ المعرفة ومبدأ الوجود معاً .

المثل هي مبدأ لمعرفة ومصدر إلهام ، لأن العلم كما يتنا لا يقوم على الاحساس ، بل على المثل . والكشف والتذكر فيرتقي امكر من الرزي الى العلم ، لا عن طريق الاستقراء ، وعماكة ، بل عن طريق الحدس .

المثل هي مبدأ لوجود ، لأنه لا حقيقة للأشياء محسوسة الا بما تحتوي عليه من مميزات من الصور التي تصورها وبين عالم المثال . إن فيدون Phédon مثلاً جسم من سقرات ، لا لأنه يحتوي على الخصال المطلق ، بل لأن فيه جمالاً نسبياً يدل على ان صيغه من معقول بجمال وحقيقته حادثة أكثر من صيغ سقراط . إن صورة جسم مطلق يست عبادة عن جمال أفلاطون النسبي ، بل هي فوق كل جمال حقيقي . هي حقيقة جسم حادثة التي لا تتبدل . لا تتغير ، هي معقول الجمال المتفارق للأشياء محسوسة . إن حقيقة ليست في حودت والمادة ، بل في الصورة ، لأن المادة مقرر عدمه ، لا يمكن تليث عدمه لأنه يشترك عليه من الصور ، كان حقائق الأشياء

١١ - مريد - ص ١٠٠ - ج ١ - ح ١٠٠ - ص ٢٦ - مصر ١٩٢٢

١٢ - A. F. Cuillès . La philosophie de Platon t. 1 - p. 116

(٢) ٢٦ - ج ١ - ص ١٠٠

منسوحة من الصور التي تشرق عليها من عالم المثال . فالصور الحسية بغير نظرها أفلاطون لتولد من المثل الفارقة ، وهي غير المعاني التي تجردها النفس من الأشياء المحسوسة . إن المثل هي مبادئ الكليات العقلية ، لا بل هي نهاية كلها . الكليات العقلية تكون في الدهر ، أما المثل فموجودة خارج الدهن ؛ وهي لا تنقسم بالرغم من صدور الصور المختلفة عنها . إن بصاء العقولات هو فوق فضاء الفكر ، والمثال الخالد لكل شيء هو خير الخاص به ، وفوق هذه المثل مثال أعلى هو مبدأ المثل كلها وغايتها التي توحد بينها وتنظمها ، وهذا المثال هو الخير الأعلى أو الإله .

لقد انتقد أرسطو نظرية أفلاطون في المثل ، واتبعه في انتقاده أكثر فلاسفة العرب . ولكن ابن سينا كما سنرى أخذ بجانب من هذه النظرية ، فجمع المثل كلها في العقل الفعال ، وسمى مبدأ العقول كلها بواهب الصور وواجب الوجود . وبالرغم من هذه الاقتادات ، فإنا لا نجد نظرية لمثل حالية من الخيال والسناء حتى إنك تستطيع أن تقول إنها تحتوي على دساسة أفلاطون كلها ، من نظرية لمعرفة إلى حقيقة الكون والإله .

إن أفلاطون يسمي للإله بالخير لأعلى ، وهو لمثال الكمال والمعقول المطلق الذي يوحد بين المثل كلها . ينظمها . قال أفلاطون :

« إن صورة الخير هي الحد لأقصى لكل العالم العقلي . نأنا لا نذكر كم الأبعاء الطويل ، ولكن متى أذكر كمها علمنا أنها العلة الأولى لكل ما هو جميل وحسن ، وفي العالم المنطور تحدث النور والشمس ، وفي العالم العقلي تولد الحقيقة والعقل » .

وقال أيضاً : « إن جميع معقولات تستمد من خير الأعلى وجودها ومهيتها . إن خير الأعلى هو أساس العلم والحقيقة ، ومع أن كلاً من المعرفة

والحقيقة جميل جداً ، فمن الصواب أن نقول : إن صورة الخير الأعلى هي شيء ممتاز
عنهما ويوقهما جمالاً . »

ما هي صفات الخير الأعلى ؟

إن الخير الأعلى واحد لا يتعدد ، لأنه لو تعدد لما كان خيراً أعلى . ثم إنه بسيط ،
ومعنى ذلك أن ذاته تحتوي على جميع الصفات لا على صفة واحدة . ثم إنه كامل
لا يتغير . وهو قديم أزلي . مفارق للزمان لأن الزمان صورة من صور الوجود الفاني .
والخير الأعلى ليس معقولاً فقط ، بل هو معشوق أيضاً . إننا بالحب ندرك الجمال
كما ندرك بالعلم أنوار الحقيقة . قال أفلاطون في كتاب المائدة : « إن الذي يجعل
للحياة قيمة في عيني هو تأمل الجمال الأبدي . ما أحسن مصير الإنسان الذي
يستطيع أن يتأمل الجمال الإلهي في بساطته وصفائه مجرداً عن الألوان الزائلة »

إن هذا الجمال الإلهي هو الخير المطلق ، وهو رمز الحياة والحركة . قال
أفلاطون : « ماذا ؟ أريدون أن يقتنعوني أن الحركة والحياة والنفس والعقل ليست
في حقيقة من صفات الوجود المطلق ؟ أريدون أن يقولوا إن هذا الموحود لا يفكر
وأنه ساكن لا حياة ولا حركة فيه ، وأنه لا نصيب له من سمو العقل وقداسته ؟ »
فالإنسان إذن ليس ذاتاً مجردة عن سائر الصفات ، بل هو حركة وحياة ونفس وعقل
والكن هذه الصفات لا تحدث كثرة في ذاته ، لأنه وحدة في كثرة . وهذه الصفات
تجسّد في أفلاطون محتفكة عن إله أرسطو ، لأن إله أرسطو عقل يعقل نفسه فقط ، يحرك
العالم من غير أن يتحرك معه ، كأنه نقطة مجردة لا حياة فيها ولا عاطفة . أما إله
من سينا فهو عقل وعاشق ومعشوق ، وحير محض ، فهو بهذا
المنفى أقرب إلى إله أفلاطون من إله أرسطو .

ثم إن إله أفلاطون هو الصانع الذي ألدع نظام هذا الكون . فقد كانت

(1) Banquet , 210 S₄ .

(2) Sophiste . E 24^u

المادة تتحرك حركة مشوهة مضطربة على غير نظام ، فنظمها الصانع ورتبها ، وأبدع العالم من لا نظام الى نظام . وذلك الابداع غير زماني ، فالعالم إذن حدث ، بمعنى أن الصانع رتب ونظمه . والمادة قديمة الا أنها مجردة عن كل حقيقة جوهرية ، لا بل هي كما قيل مقر الامكان والعدم . وسنرى عند البحث في نظرية الفيض (Emanation) كيف أن الفارابي وابن سينا يعللان صدور الموجودات عن الخالق صدوراً اداعياً شبيهاً بالفيض الذي تكلم عنه فلاسفة الاسكندرية ، واقنعوا به أثر أفلاطون .

ثم إن لهذا المبدأ الأول عناية بالعالم ، فهو قد صنعه على مثاله ، مفعلاً بالخير . وإذا قيل إن في العالم شراً ، قال أفلاطون ، كما قال ابن سينا من بعده^(١) : إن هذا الشر نسبي ، وأنه لا وجود للشر المطلق ، وأنه ليس في الامكان أبدع مما كان . وأن على العاقل أن ينظر الى الكل لا الى الجزء ، فادبر الى مجموع الاشياء وجد الخير فيها عاباً على الشر ، لان الخير مقنض بالذات ، أما الشر فمقصود بالعرض (ابن سينا) وهو عرض زائل لا يلبق الا الوجود الخزئي .

أضف الى ذلك أن أفلاطون يقول بحلود النفس ، ويعتقد أن النفوس الكريمة ستنال على عملها ثواباً ، وأن النفوس الخسيسة ستسقط بعد الموت الى عالم الظلمات . ولذلك قال في كتاب الجمهورية : « اذا أصاب العادل مرض أو فقر أو أي مصاب أليم ، كانت عاقبة ذلك خيراً له . أما في هذه الحياة أو في الحياة الثانية ، لأن لآخرة لا أنفسي من جاهد جهاداً حسناً في اعتناق البر والفضيلة ، والتعثل بالله على قدر ما أتيح للانسان بلوجه . »^(٢)

وقال ايضاً في كتاب العورحياس : « إن (رادامات) يحاكم انفسه في الحياة الثانية ، فيرسل نفوس الاشرار الى (التارتار) أي الى أعماق

(١) ابن سينا ، حكمة ، ص ٤٦٦ طبعة مصر ١٣٣١

(٢) République N. 613

الجميع ، ويرسل ارواح الفلاسفة الى الجزر السعيدة^١ ، فهاك ، اذن حياة ثانية وبقاء فردي مخالف للخلود الذي تكلم عنه أرسطو ، لان الخلود عند فيلسوف إسطاغيرا ، ليس فردياً بل هو كلي . ومن دقق في نظرية ابن سينا في خلود النفس ، أدرك أن ابن سينا مخالف فيها للمعلم الاول ، متفق مع أفلاطون . وسنهن ذلك عند البحث في نظرية النفس عند ابن سينا .

والخلاصة أن راء أفلاطون قربة حد من الشرائع السابوية ، لذلك سار على مذهبه ، القديس اغوستنوس St. Augustin ، وغيره من فلاسفة المسيحية ، والفكرة الدينية عنده قوام الاحلاق ، أساس التنظيم الاجتماعي الذي تحيله ، ولولا هذه الفكرة الدينية لما كان للحياة نظام ، ولا كان للعقاب والثواب معنى . إن الفكرة الدينية هي أساس تنظيم المدينة السعيدة ، ولهدف الاسمي الذي يرمي اليه^٢ افلاطون في كتاب الجمهورية . لذلك تحده بقول اشياث : إن الامة لا تكون قوية ، ولا ذمت بولم يعزي القلوب الحريجة ويشجع الزرائم الخائرة ، وإن تقسم الدولة بين فلاسفة والمحاربين والعمال ، أمر مقدر من الله . ثم يذكر لهم لأسطورة الملوكية ويخاطبه قائلا :

« كلكم احرصون في توطية ، ولكن لانه ان الذي حملكم وضع في طينة بعضكم ذهباً ، يتكلمه من أن يكونوا حكماً . . . وضع في حيلة لمحاربين فضة ، وفي حبة العمل ، رريع وضع نحاساً ، حديد . ولما كنتم متسلسلين بعضكم من بعض ، فالاولاد يتنون ، لديهم . عى أنه قد بيد الذهب فضة والفضة ذهب . فاذا ولد حاكم ، وند مزوجاً معدنه بنحاس أو حديد . ولا يشفق والدوه عليه ، بل يولونه لمقدم الذي يتفق مع حننه ما فيكون زارعاً ، وتعلماود ويد العمال اولاداً ثبت بعد الاختيار فيهم ذهباً وفضة وحب دانه في منصة حكماً^٣ . »

١) Gor., s P. ١١٥

٢) Repub. III ١١٥

وهكذا يقتنع الاولاد بقسمة الله ، ويستسلمون لقضائه ، ويخضعون للروح الدينية التي يريد أن يلاءم فلاطون نفوسهم بها . ولذلك قال بعضهم : إن الافلاك التي يحيطها أفلاطون ، هي ألاك روحانية ^(١) . وقال « نوميديوس » أحد تلاميذ فيثاغورس : إن افلاطون اشبه بموسى ، إلا أنه يتكلم بلغة اليونان . ولذلك ايضاً زعم (فيلون) ^(٢) أنه يمكن التوحيد بين موسى وأفلاطون وزرتون .

لقد جمع فيلون الحكمة اليونانية إلى الديانة الاسرائيلية ، واستند إلى مبادئ افلاطون في نظرية « الحكمة » التي تى عالمها مذهب في ابداع العالم ^(٣) . وذلك ان افلاطون زعم في كتاب السفسطائي أن الاله حياة ونفس وحكمة ، ثم قال في كتاب الجمهورية إن صورة الخير الاعلى هي علة سائر المثل ، فهي إذن ينبوع الحياة والحكمة ، مبدأ النفس ، ولا يجوز أن نقول إن الله عقل وحكمة وحياة ، بل يجب أن نقول أنه ينبوع الحياة والعقل ، فالعقل يفيض من عنه ، ويتصل به ، وهو حد متوسط بينه وبين سائر الموجودات . وهذا شبهه بما فعله (فيلون) ، إذ جعل الحكمة متوسطة بين لاله والعالم . فالاله هو سبب الحكمة ، والحكمة هي علة الروح ولروح تحرر العالم من سيرة ، وتدخل اليه حكمة خالق .

ولقد أخذ « نيوتن » وغيره من فلاسفة الاسكندرية هذه النظرية التي استبسطها فيثاغورس وقالوا بالافايم الثلاثة ، حتى لقد مزجوا فلسفة أرسطو بفلسفة افلاطون في زمان كان الفكر البشري فيه ميالاً إلى السحر والتصوف ، أكثر من ميله إلى البحث العقلي المحرد . لقد فرق أفلاطون بين الخير الاعلى والعقل والنفس ، أما أرسطو فقد حل الاله عقلاً محضاً . ولكن الروقيين قالوا إن الله هو روح لاهم ، فروح (بلوتس) هذه المادى مختلفة وقال إن لوحد هو مبدأ كل شيء ،

(١) احوال الصلح ص ٨٦ - ٨٧ - ٨٨

(٢) قبل الميلاد

(٣) Ventura: La philosophie de S. Augustin, p. 51

وأنه الأفتوم الأول ، ثم إن العقل هو الأفتوم الثاني ، وهو دون الواحد في الكمال
ثم يتلوه في الهبوط أفتوم ثالث وهو النفس ؛ والواحد هو الخير المحض الذي يفيض
عنه الوجود فيضاً ضرورياً ، من غير أن ينقص هذا الفيض منه شيئاً ، والوجود يفيض
عنه خوره ، لا لشيء آخر غيره ، كما يفيض الحرارة عن النار ، والبرد عن الثلج ، والنور
عن الشمس . وكأن كل شيء يصدر عن الواحد ، فكذلك كل شيء يعود إليه .
الكثرة تنتج عن لوحدة ، ولكنهم تعود إلى الوحدة وتجتمع فيها ، كما تعود النفس
أيضاً إلى خالقها وتصل به عن طريق الرياضة والتأمل والاستغراق والغيبة عن الوجود^(١) .
إن نظريات « بلوتن » هذه مستنبطة من كتابي السفسطائي والارمنيديا ولاطون
غير أن هذه الآراء الاسكندرانية مفعمة بروح التصوف الشرقي ، لأن « بلوتن »
قد جاء إلى الشرق ورافق الحملة التي أرسلها الامبراطور « غوردِين » إلى بلاد
فارس فتأثر بتعاليم زرادشت ، وضمها إلى آراء ادلاطون وارسطو ، ثم نشر كتاب
« الانبياء » Enneades ، على يد تلميذه « فرفوروس » Porphyre السوري الذي
ولد في مدينة صور ، وانتقل قسم كبير من هذه الآراء إلى الفلسفة العربية ، لأن
« بن نعيم » قد ترجم قسماً من كتاب الانبياء إلى اللغة العربية ، فصححه الكندي
وسمي « التوجيا » ، ثم نسب إلى ارسطو خطأ ، كما نسب إليه كتاب (بروفولوس)
في اللاهوت . لقد جاء في كتاب لاثولوجيا هذا أن لوحد هوعلة العالم ، ومبدأ كل
شيء ، وأن كل ما في الافق نادت من هذا العالم يصدر عن الافق الاعلى ، وأن كل
العقول التي في الافق لاعلى تصدر عن الواحد . فالوجود لأول يصدر عن الواحد
وذا فكرر في لوحد صار عقلاً . ثم صار مبدعاً ، فيتولد منه صورة ومس . فالنفس
إذن وسط بين العقول المجردة والمحسوسات لمشخصة . وهي تتطلع إلى الافق الاعلى
لتشرق العقولات عليها . ونموجودت في عالم لمثال صور خالدة لا تدثر . والنفس

(١) راجع : Bréhier : Histoire de la philosophie, t-1, p. 453, Paris

القديس توماس يشابه آراء أرسطو مشابهة تامة ، لأنه استقى آراءه من ينابيع الحركة المشائية . ولكن استخدامه له مختلف ، ومعناها عنده مبادئ ، لأن الغاية التي يرمي إليها مخالفة لغاية أرسطو . إن هنالك نهريين يجريان في انحدارين متباينين : فالذي ينظر إلى المبادئ يجد أن أرسطو والقديس توماس داكينوا مقتفات ، ولكن الذي ينظر إلى الغايات يجد بينهما اختلافاً شديداً ليس له شبهة .

فإن سيدنا بهذا المعنى أشبه بالقديس توماس ، لأن مبادئ أرسطو التي استند إليها لم تمنعه كما يقول هو نفسه من مفارقة المشائين « الظانين أن الله لم يهد إلا إياهم ولم يزل رحمته سواهم »^(١) . نعم إن فلاسفة العرب قد تمسكوا بمبادئ أرسطو ، ولكن الغاية التي اتبعوها تختلف عن غايات الفلسفة اليونانية ومقاصدها . قد ينبع نهرا من جبل واحد ، ولكنهما قد يجريان في جهتين مختلفتين ، حتى إذا وصل كل منهما إلى مصبه صعب عليك أن ترجع مائه إلى أصله . إن معرفة الغايات في تاريخ الأفكار والمذهب أكثر أهمية من معرفة الوسائل المؤدية إليها . لأن مؤرخ الفلسفة أقرب إلى المهندس الذي يدرس قوة جريان الماء واتجاهه منه إلى الكيماوي الذي يدرس أنواع العناصر وتركيبها . ونرجو أن نوفق في المحاضرات الآتية إلى بيان بعض لأسباب التي جعلت فلاسفة العرب يحاقدون أرسطو ويفتقرون مع أفلاطون في بعض آرائه ومقاصده .

دمشق في ١٤ كانون الثاني ١٩٣٥



(١) . مطبق المشرقيين ص ٣-٤

المحاضرة الثانية

النصارى

والجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو

قلنا في المحاضرة السابقة إن العرب قد ترجموا بعض كتب أفلاطون ، كما ترجموا كتب أرسطو وجالينوس ومرفوريوس ؛ وإنهم نقلوا عن اللغة اليونانية ، كما نقلوا عن اللغات : السريانية والفارسية والهندية وغيرها . وقلنا أيضاً إن هذه التأثيرات المختلفة قد انضمت إلى تأثير العقائد الدينية ، فتكوّن منها مزيج مختلف الصور ، كثير العناصر ، نادر المثال ، من حيث تركيبه وسرعته نموه . وكانت بلاد الشرق الأدنى إلى ذلك العهد مسرحاً لكثير من الحركات الفكرية والدينية ، كفرق النساطرة واليعاقبة والمناوية والصابئة ، وكان علماء مدرسة أنطاكية قد أخذوا يشرحون كتب اليونانيين وينقلونها إلى اللغة السريانية ، فلما ترجم العرب كتب اليونانيين وجدوا في اللغة السريانية ثروة من العلم والفلسفة ، ففسجوا على منوالها ؛ ولم يمس على ترجمة هذه العلوم إلى اللغة العربية إلا القليل ، حتى أخذ العرب يشرحون ما خفي من معانيها ، ويحلون ما تعذر من مسائلها ، ويحيون عنه ، ويضيفون إليه ، ليجعلوه متسقاً ، منسجماً ، متفقاً مع عقائدهم الدينية ، وحاجاتهم الاجتماعية .

ينقسم تاريخ الفلسفة العربية إلى قسمين :

٠١ - دور النقل والتحضير ؟

٠٢ - دور الإبداع والإنتاج .

أما دور النقل والتحضير فقد نُدِيَ به في زمان بني أمية ، وتنظم في عهد المنصور ، وأسس لماثون دار الحكمة ، وجعل حنين بن إسحاق رئيساً لها ، فاشتهر بين المترجمين ، كما بلغ أنه إسحاق ، وكان يبع فيهم أيضاً ثابت بن قرة وأبو البشر متى بن هوس ، ويحيى بن عدي ، وأبو علي ابن زرعة ، وابن المقفع وغيرهم . إن هذا الدور واسع الطاق ، دفعه رغبة ، يحيد الفيلسوف فيه من الصفات الفكرية مما يمكنه أن يتخذ مثلاً على الكل حركة علمية ، ونهضة فكرية .

وأما دور الإنتاج الخفياً ، فقد دُم من القرن التاسع للميلاد ، حتى القرن الرابع عشر : من أبي يعقوب الكندي إلى ابن خلدون . إلا أن نعمة التكبير الفلسفي قد صارت في أمة هزينة من عقرت ناسع ، مع العقائد الدينية ، واليحت في مسألي « العدل » و « الصفات » . إن وصل بن عطاء ، وأبا الهذيل لم تُف ما وبقية ، وحاض ، لا يتون ، يدع من لوحة فلسفيه عن كثير من مفكرين لذين تبعوا أبو-هين ، وحمو الفاسفة بضاعة لهم ، لا يمتازهم فيها أحد . وأبو هذيل علاف فيسوف . معنى واسع ، ككندي والفارابي ، حتى إنك تجد في آرائه بعض ابرعت لأفلاطونية ، لأنه صالغ كتب الفاسفة ، وواقفهم في بعض مسائل . ثم قوله أبو هذيل : « إن الباري تعالى علم علمه ، وعلمه ذاته ؟ قدر قدرة ، وقدرته ذاته ؟ حي حياة ، وحياته ذاته ؟ أي أن ذات الباري تعالى هي علمه ، وقدرته ، وحياته ؟ وبقية ذات من الفاسفة لذين عقده أن ذات الإله وحده لا كثره فيها حوده من روحه ومعنى ذلك أن العلم والقدرة والحياة صفات

(١) الشهرستاني ، ملل والنحل ص ١٤

لا تختلف عن الذات ، فكأن هنالك — كما قال الشهرستاني — ثلاثة أقانيم^(١) . وهذا شبيه بقول أفلاطون : إن الخير الأعلى عقل وحياة ونفس ، لأن العلم إنما يكون بالعقل ، والقدرة إنما تكون بالنفس . وهو شبيه أيضاً بما قاله فلاسفة الإسكندرية عن المبادئ إنها ثلاثة : الواحد ، والعقل ، والنفس . ومن آراء أبي الهذيل الشبيهة بآراء أفلاطون قوله : إن لحركات العالم ابتداء . فحدوث العالم إذن هو حدوث إبداع ، فكأن هنالك مادة أولية ، وكأن لإبداع هو عبارة عن تحريك المادة وتنظيمها . ثم إن هذه الحركات تنبأى ويعود كل شيء إلى السكون دائماً ومعنى السكون لدائم عنده هو خضوع الأشياء كلها لنظام ثابت ، وبقاؤها على حال واحدة لا تتغير ، كسكون أهل الخلد ، ولذلك كان أو لهذا قدر بآفي الدنيا ، حراً بآفي الآخرة .

قلت إن أبا الهذيل فيلسوف ، كالكندي والفارابي وسابكها ، إلا أن تأثير الفلاسفة اليهودية فيه ، أقل من تأثير الأعراض الدينية . مع أنه طالع كتب الفلاسفة ، ولكم من يطالعها إلا ارد على حصومه ، فلو أردنا أن نبحت عن صلة الفلاسفة العربية بفلاسفة أفلاطون ، فلنبحت عن تأثيرها أولاً في «فلاسفة الذين» سلكوا طريق اليهود . بين ، كالكندي والفارابي وابن سينا ، لأن تأثيرها في علماء الكلام ، يمكن كشأثيرها في الفلاسفة .

عمر الكندي في القرن التاسع للميلاد ، وليس بين وفاته ووفاء أبي هذيل (٨٤٠) إلا ثلاثين عاماً تقريباً . وقد سمي فيلسوف العرب ، لأنهم من أصل عربي ، ولأنه مؤسس فرقة الفلاسفة . وقد كان الكندي فاضل دهره ، ووجد عصره ، في معرفة العلوم القديمة^(٢) ، وله كتب في المنطق وحذل والفلسفة وهندسة

(١) انزل والاصل ، ص ٢٦ (٢) توفي الكندي سنة ٨٧٢ ميلادية

(٣) ابن القيم ، «معجم» ، ص ٢٥٧

والحساب والموسيقى والنجوم والفلك والطب والنفس والسياسة . حتى لقد جمعها
« فلوجل (Flügel) » ورتبها وبين أن عددها (٢٦٥) كتاباً ، إلا أن أكثر هذه
الكتب قد فقد .^(١)

إن ضياع هذه الكتب يجعل بحثنا عن أثر أفلاطون في فلسفة الكندي غير
ممكناً ، فسنقتصر إذن على تحليل آراء الفارابي خلاوية على هذا الأثر ، ونحن
نذكر من هذه الآراء رأيه في « الجمع بين الحكيمين أفلاطون وأرسطو »
ونصريته في « آراء أهل المدينة الفاضلة » .

ولا بد قبل البحث في كل من هاتين المسألتين من القاء نظرة مريضة على
تخصية الفارابي ، لأن معرفة الشخص قد تعين على فهم فلسفته .

ولد الفارابي في مدينة « فاراب » إحدى مدن الترك ، ثم دخل العراق واستوطن
بغداد وقرأ على يوحنا بن حيلان ، ثم ترك بغداد والتحق بسيف الدولة ، ثم
صاحبه إلى دمشق ، فذكره الأجل فيها سنة ٩٥٠ ميلادية ، وله من العمر ثمانون
سنة ، قضى عليه سيف لدولة في رجال خاصته ، لأنه كان صديقاً له . وكان
سيف لدولة يحسن إليه ، حتى أقدر حرى عليه من بيت المال نعمة كثيرة ، فاقصر
على اقليل منها . وكان فقير الحال ، إذ هذا في الدنيا معرضاً عن الجاه والمال .

(١) وليس بين يدينا الآن إلا الكتاب الذي ضيعه الدكتور (البنوناحي) باللغة اللاتينية
وهو مجموع يحتوي على ثلاث رسائل كندي مترجمة إلى لغة اللاتينية ، تتألف منها بحثان
في العقول والماهيات الخمس . ومن كتب الكندي المفقودة رسالة في مالفيس ذكره وهي
في « العقل قد كونه في علم حس » ورسالة في فضيلة سقراط ورسالة في ألقاط سقراط
، ورسالة في محاوره جرت بين سقراط وأرشيدانوس ، ورسالة في حرموت سقراط ، ورسالة في
محرى بين سقراط والحر بين تدل عناوينها على هتمه بعض المسائل التي هتم بها أفلاطون .

ومع أن أباه كان قائداً فارسياً ، فقد أعرض الفارابي عن الدنيا ، حتى قيل إنه كان ناطوراً في بستان بدمشق ، وأنه كان يسهو لل مطالعة والتصنيف ، ويستضيء بقناديل الحراس .

ومن صفاته أنه كان قليل الملكات العملية ، قوي التفكير ، ضعيف التدبير ، حتى قال ابن خلدون ، في معرض البحث عن إبطال تمرة الكيمياء : « إن أصحاب هذا المذهب لا يقولون بوحدة الأنواع ، ولا يبنون على ذلك إمكان انقلاب الأنواع بعضها إلى بعض ، إلا إذا كانوا فقراء عاجزين عن الطرق الطبيعية للمعاش » . قال : « وكثير من يعنى بذلك الفقراء من أهل العمران ، حتى في الحكمة المتكلمين في إمكانها أو استحالتها » . فان ابن مينا القائل باستحالتها كان عليه لوزراء ، فكان من أهل الغنى والثروة ، والفارابي القائل بإمكانها كان من أهل الفقر الذين يعوزهم أدنى بلغة من المعاش وأسبابه » . « فالفارابي لم يقل إذن بإمكان تمرة الكيمياء ، إلا لفقره وعجزه عن طرق المعاش الطبيعي » . وتعليل ابن خلدون يشبه كلام « فرويد Freud » في «أماننا هذه » وهو تعليل باطل ، لأنه لو كان الفارابي محباً للمال ، مولعاً بلجاء ، لاستطاع أن يحصل منه على أكثر من بلعته . وقد ذكر ابن أبي أصيبعة أنه كان لا يتناول مما ينعم به سيف لدونة عليه سوى أربعة درهم في اليوم ، يصرفها في محتاجه من ضروري عيشه ، وأنه كان لا يعتني ببيتة ولا منزل ولا مكسب . وأنه كان فاضياً في أول عمره ، فلما شعر بالمعارف ، وانكشف له الحق ، نبذ ذلك كله ، وأقبل بكلية على العلم . فعظم شأنه ، وظهر فضله ، واشتهرت تصانيفه ، وصار واحد زمانه ، وبقي مؤثراً للزهد ، بالرغم من عظم منزلته ، وعلو قدره .

ويسمى الفارابي « المعلم الثاني » ، لأنه هذب صناعة المنطق ، حتى أربى على جميع

المحققين في شرح مسائلها ، وكشف أسرارها . قال ابن صاعد : « لقد أخذ
 الفارابي صناعة المنطق عن يوحنا ابن حيلان ، فذم جميع أهل الإسلام فيها ،
 وأرض عليهم في التحقيق بها ، فشرح عامضها ، وكشف مرها ، وقرب متناولها ،
 وجمع ما يحتاج إليه منها سيفه كتب صحيحة العبارة ، لطيفة الإشارة ، منبهة على
 ما أغفله الكندي وغيره من صناعة التحليل ، وانحاء التعاليم ، وأوضح القول فيها
 عن مواد المنطق خمس ، وأفاد وجوه لا تمنع بها ، وعرف طرق استعمالها ، وكيف
 تصرف صورة القياس في كل مادة منها فجاءت كتبه في ذلك العاية الكافية ،
 والنهاية الفاضلة . وكان سبب قراة الفارابي للحكمة : أن رجلاً أودع عنده جملة من
 كتب أرسطو ، فاتفق أن ينظر فيها ، فوفقت هووى من نفسه ، وتحرك إلى قراءتها
 حتى صار فيلسوفاً^(١) ، وقد تخرج من سيناء كتب الفارابي ، وانفع بكلامه^(٢) .

وقد كان الفارابي يميل إلى الموسيقى ، ولقنها ويرع فيها ، كما أن العلوم الحكيمية ،
 والعلوم الرياضية . وقد ذكروا أنه اخترع القانون ، وأنه كان يلعب به حتى يستولي
 على سامعيه ، فيضحكهم ، ويبكيهم ، أو يتركهم نياماً . قال ابن حلكان : لما
 قدم الفارابي على سيف الدولة وجده في مجلس مع العلماء فراحسه على مجلسه .
 فهدده سيف الدولة ثم عفاه ، فأخذ الفارابي « يتكلم مع العلماء الحاضرين في المجلس
 في كل فن ، فلم يزل كلامه يعلو ، وكلامهم يسفل ، حتى صمت الكل ، وبقي يتكلم
 وحده ، ثم أخذوا يكتبون ما يقوله . فصرفه سيف الدولة وحلأ به ، فقال له :
 هل لك في أن تقول : لا ! فقال : لا ! فقال : لا ! فقال : هل
 تسمع ؟ فقال : نعم ! فصر سيف الدولة بإحضار القيان ، فحضر كل ماهر في
 هذه الصناعة بأروع الملاهي ، فلم يحرك أحد منهم آلهة ، ولا وطأه أبو نصر وقال له :

(١) يراى أصيبه حره ٢ ص ١٣٤ (٢) ابن حلكان ص ١٠٠

أخطأت ! فقال له سيف الدولة : وهل تحسن في هذه الصناعة شيئاً ؟ فقال : نعم !
ثم أخرج من وسطه خريطة ، ففتحها ، وأخرج منها عيداناً ، وركبها ، ثم لعبها ،
فضحك منها كل من كان في المجلس ؛ ثم فكها وركبها تريباً آخر ، ثم ضرب
بها ، فبكى كل من كان في المجلس ؛ ثم فكها وغير تريبها ، وضرب بها ضرباً
آخر ، فنام كل من في المجلس ، حتى البواب ، فتركهم نياماً وخرج . »

قد تكون هذه الحكاية صحيحة ، وقد تكون أسطورة كاذبة ، ولكنها
تدل في كلا الحالين على مكانة الفارابي وتذوده ، وذووع صيته ، وانتشار أخباره ،
كبطال من أبطال الأساطير ، حتى قالوا إنه كان يثقف أكثر من سبعين لغة ! !
ومما يدل على تذوده أنه كان يعيش منفرداً ، فلا يرى غالباً إلا عند مجتمع ماء ، أو
اشتباك رياض ، ويؤلف هناك كتبه ؛ وله أشعار لا أظن أنها من نظمهم ، وإذا
كان بعضها له فهي كأشعار الفلاسفة ، خالية من الروح الشعرية ، من ذلك قوله :

أخي ! خلّ حَيَزَ ذي باطل	و كنّ للحقائق في حيز
وهل نحن إلا خطوط وقعن	على كرة وقع مستوفز
محيط السماوات أولى بنا	فكم ذا التزام في المراكز !

وهذا يدل على أن ميل الفارابي إلى الموسيقى لم يكن متولداً من روح شعرية ،
بل هو ناشئ عن ملكة رياضية فلسفية ؛ لأن هذه الملكات كثيراً ما تكون
مصحوبة ببهل إلى الموسيقى ، وقد قيل : إن الألحان إنما هي أعداد وأوزان .

تلك هي شخصية الفارابي ، وهي كما ترون بعيدة جداً عن شخصية أرسطو وقد
ذكروا أنه سئل مرة : من أعلم ، أنت أم أرسطو ؟ فقال : لو در كته لكنت
أكبر تلاميذه ! والفارابي ليس تلميذاً لأرسطو إلا في المنطق والطبيعيات وفي
مبادئ مابعد الطبيعة ؛ أما في الأخلاق والإلهيات فهو ذو نزعة أفلاطونية .

وقد أشار القفطي إلى علو كعب الفارابي في المنطق ، وشرحه لكتب أرسطو . قال ابن سبعين : « هذا الرجل أفهم فلاسفة الإسلام ، وأذكركم للعلوم القديمة ، وهو الفيلسوف فيها لا غير ! »⁽¹⁾ إلا أن أكثر تأليفه التي نخا فيها نحو أرسطو هي في المنطق . ومن طالع كتب الفارابي التي وصلت إلينا في المنطق ، وقابس بينها وبين كتبه في الأصوليات والأخلاق ، ككتاب المدينة الفاضلة ، والسياسة المدنية ، عرف أن حلول الفارابي إنما يرجع إلى هذه الناحية الثانية من فلسفته ، لأن ابن سينا ألف بعد ذلك في المنطق كتاباً أرفى بها على الفارابي ، حتى أصبح مرجعاً لكل مسألة . وإذا دقت في آراء الفارابي في الأخلاق والسياسة ، وحلت معانيه في كتاب الجمع بين رأيي الحكميين أفلاطون وأرسطو ، وأوضحت رموزه في كتاب المدينة الفاضلة ، أدركت أن له ميلاً لأفلاطون ، لا يقل عن ميله لأرسطو .

ولنشرح الآن بعض المسائل التي ذكرها الفارابي في كتاب الجمع بين رأيي الحكميين :

١ - إن كتاب الجمع بين رأيي حكميين يدل على أن أفلاطون وأرسطو

في عيني الفارابي منزلة واحدة . وهو يسميهما « بحكيمين لمقدمين » ، والإمامين

المبرزين . « لأن أرسطو قد سبق الطريق الذي سار عليه أفلاطون من قبله » « ولو لم يسبقها أفلاطون ، لما كان الحكم أرسطو طاليس يتصدى لسواهما » « نعم إنها محتاجة في مسائل مختلفة ، ولكن اختلاف المسائل التي بحثوا فيها لا يدل على تباین رأييهما . قال الفارابي : « ونحن نجد لألسنة مختلفة متفقة تقديم هذين الحكميين ، وفي الفلاسف هما تضرب لأمثال ، وإليهما يساق الاعتبار ، وعندهما

(1) Massignon , Recueil de Textes inédits concernant l'histoire de la mystique au pays d'Islam. p. 129

بتناهي الوصف بالحكم العميقة ، والعلوم اللطيفة ، والاستنباطات العجيبة ، والغوص في المعاني الدقيقة ، المؤدية في كل شيء إلى الحقيقة .^(١) ورأي الفارابي هذا بعيد عن رأي ابن رشد الذي كان مقلداً لأرسطو ، متبعاً لرأيه — كما قال ابن سبعين — في الحس والمقول ، كأن أرسطو هو الرجل الإلهي الذي لا يخطئ في شيء !! قال ابن رشد في مقدمة كتاب « الطبيعة ، لأرسطو :

« مؤلف هذا الكتاب هو أرسطو بن نيقوماخوس ، عظيم حكماء اليونان ، وواضع المنطق والعلم الطبيعي وما بعد الطبيعة ؛ أقول : إنه مرتب هذه العلوم ، مقرر قواعدها ؛ لأنه لأفيمية لما كتب في هذه العلوم قبله ، فهو أدل من رتب مسائلها ، وأحسن أسطها ، حتى فاق من تقدمه — وأقول إنه متم هذه العلوم ، لأن كل الذين جاؤوا بعده أخذوا بما ذهب إليه ، واتبعوا في هذه المسائل رأيه ، من غير أن يزيدوا عليها شيئاً أو يحدوا فيها غلطاً . ومن العجب أن يجمع ذلك كله لاؤسان واحد . فهذا الرجل العجيب ، حدير بما جمع الله فيه من الحكمة ، بأن يسمى الرجل الإلهي »^(٢) . وقال أيضاً : « إن مذهب أرسطو هو الحق الأعلى ، وعاية ما وصل إليه الكمال الانساني . » وابن رشد قد فصل أرسطو على جميع الفلاسفة ، لأولين والمتأخرين ؛ أما الفارابي فقد جعل أفلاطون وأرسطو في منزلة واحدة ، حتى إنه ربما كتبت إلى أفلاطون ميل ، وقد ألف ابن رشد كتاباً في مخالفة أبي نصر الفارابي لأرسطو^(٣) . والفارابي يعتقد إذن أن أفلاطون وأرسطو متساوين ، ولولا ذلك لما أقدم على الجمع بين رأييهما . قال : « زعم بعضهم أن بين الحكيمين اختلافاً في إثبات المبدع الأول ، وفي وجود الأسباب عنه ، وفي أمر النفس

(١) الفارابي ، كتاب الحكم بين رأيي الحكيم ، ص ٢ - مصر ١٩٧٠

(٢) Renan, Averroès et l'Averroisme 7 edit p 55

(٣) ابن أبي أصيبعة ، عيون الأنباء في طبقات الأئمة ، جزء ٢ ص ٧٨ - مصر ١٨٨٢

والتعقل ، وفي المجازاة على الأفعال : خبرها ، وشرها ، وفي كثير من الأمور المدنية والخلقية والمنطقية «^١» ولكن الناظر المحقق يعلم أن هذا الخلاف ظاهري . وأن فلاتون وأرسطو متفقان في الأصول والمقاصد .

٢ - إن كتاب الفارابي في الجمع بين رأيي الحكيمين يدل على إيمان

الفارابي بوحدة الفلسفة إن الفلسفة واحدة بالرغم من اختلاف الفلاسفة . لأن الزمان لا يبدل مقاصدها وغاياتها ، بل يبدل صورها وطرائقها . قال أبو نصر الفارابي في ظهور الفلسفة : لما توفي أرسطو « بقي التعليم بحاله في الاسكندرية إلى أن ملك ثلاثة عشر ملكاً ، وتوالى في مدة ملكهم من معلمي الفلاسفة اثنا عشر معلماً ، أحدهم المعروف بأندرونيقوس ، وكان آخر هؤلاء الملوك المرأة (كليوباترا) ، فغلبها أوغسطس الملك ، من أهل رومية ، وقتلها ، واستحوذ على الملك ، فلما استقر له ، نظر في حرائر الكتب وصنعها ، فوجد فيها نسخاً لكتب أرسطو طاليس قد نسخت في أيامه ، وأيم ثيوفراست ، ووجد لمعلمين والفلاسفة قد عملوا كتباً في المعاني التي عمل فيها أرسطو وتلاميذه ، فأمر أن يكون التعليم منها ، وأن ينصرف عن الباقي ، وحكى أندرونيقوس في تدبير ذلك ، وأمره أن ينسخ نسخاً يحملها معه إلى رومية ، ونسخاً يبقونها في موضع التعليم في الاسكندرية ، وبسير معه إلى رومية ، فصار التعليم في موضعين ، وجرى الأمر على ذلك ، إلى أن جاءت النصرانية ، فبطل التعليم من رومية ، وبقي في الاسكندرية . ثم كان الإسلام بعد ذلك بمدة ضويلة ، فانتقل التعاليم من الاسكندرية إلى أنطاكية ، وبقي بها زمناً طويلاً ، إلى أن بقي معلم واحد ، ففعل منه رجلان ، وخرجوا ومعهما الكتب ، فكان أحدهما من أهل « حران » ، والآخر من أهل « مرو » ، أما الذي من أهل « مرو » فتعلم منه

(١) الفارابي ، كتاب الجمع ص - ١

رجلان : أحدهما بوحنا ابن حيلان^(١) ، إن هذا الرجل الأخير هو أستاذ الفارابي .
 فالفلسفة إذن تنتقل من زمان إلى زمان ، ومن مدرسة إلى مدرسة ، ومن
 معلم إلى آخر ، من غير أن تتبدل عاياتها ومقاصدها . إن الحقيقة الفلسفية لا تقل
 وَحدةً عن الحقيقة العلمية ، وإذا كانت الفلسفة واحدة ، كان من الواجب على كل
 فيلسوف أن يجمع بين آراء الفلاسفة إذا وجد بينها اختلافًا ، هذا ما فعله الفارابي في
 الجمع بين رأيي الحكميين : فقد بحث في اتفاقهما ، كما بحث في اتفاق آراء أفلاطون
 وأبقراط ، وكما توسط أيضًا بين أرسطوطاليس وجالينوس^(٢) . والذي يدل أيضًا
 على اعتقاد الفارابي أن الفلسفة واحدة ، قوله في حل الخلاف بين الحكميين :
 لما كان « بين قول هذين الحكميين في كثير من أنواع الفلسفة خلاف ، لم يحل
 الأمر به من إحدى ثلاث خلال :

- ١ - إما أن يكون هذا الحد المبين عن ماهية الفلسفة غير صحيح .
- ٢ - وإما أن يكون رأي الجميع ، أو الأكثرين ، واعتقادهم في تفلسف
 هذين الرجلين سخيفًا ومدخولًا .
- ٣ - وإما أن يكون في معرفة الطائفتين فيهما أن بينهما خلافًا في هذه
 الأصول نقصير .^(٣) »

هناك إذن ثلاث فرضيات ، قال الفارابي في الأولى منها : قد يكون تعريف
 الفلسفة غير صحيح ؛ ثم أمعن النظر في هذه الفرضية ووجدناها غير مقبولة ، لأن تعريف
 الفلسفة أنها « العلم بالموجودات بما هي موجودة » تعريف صحيح لا غبار عليه يبين
 ذات الشيء المعروف ، ويدل على ماهيته .

(١) ابن أبي أصيبعة ، ص ١٢٥

(٢) ابن أبي أصيبعة ، عيون الأنباء ، جزء ٢ ص ٢٩ .

(٣) لقرار كتاب الجمع ص ٢ -

وقال في الفرضية الثانية : قد بٌكر عنقاد الناس في هذين الحكيمين اعتقاداً مسخياً ومدخولاً . إن الفارابي يرد هذه الفرضية أيضاً لأنه يجدها بعيدة عن العقل ، وقد تفق العلماء بعد التأمل والبحث والانتقاد الطويل ، على أن هذين الحكيمين هما لإمامات المنظوران ؛ ولا شيء أصح مما اعتقدته العقول المختلفة ، وشهدت به واتفقت عليه .

ما الفرضية الثالثة : فهي أن الحكيمين متفقان ، وأن العلماء قد أخطأوا في الظن أنهما مختلفان . ولما كان الفارابي يرى أنه ليس بين الحكيمين خلاف حقيقي ، فقد أتبع ذلك بالجمع بين رأييهما .

وغني عن البيان أن الفارابي لم يتعمق في تحليل هذه الفرضيات ، لأن رده للأولى والثانية ليس شافياً . فقد يكون تعريف أفلاطون وأرسطو للفلسفة غير صحيح ، وقد يكون اعتقاد الناس في هذين الحكيمين صحيحاً ومدخولاً ! لأن تعريف الفلسفة يختلف بحسب مذهب الفلسفة ، ولأن الناس قد يتفقون على ضلال بالرغم من اختلاف عقولهم . وليس العقل عند الجميع حجة كافية بالنسبة إلى من يثبت في حقيقة العلم^(١) . إلا أن الفارابي يؤمن بوحدة العقل ، ويؤمن بوحدة الفلسفة لأنهما نتيجة من نتائج العقل ؛ ويسمى هذا النوع من التفلسف الذي يحده عند الفارابي وعند غيره من فلاسفة « الفلسفة الانتقائية Eclectique » وهي فلسفة قليلة التعمق ، لأن أصحابها يريدون أن يجمعوا بين الآراء المختلفة ، ولكنهم لا يصلون إلى غرضهم هذا ، إلا إذا اقتصروا على الخريبات الظاهرة ، وعرضوا عن المقاصد الخفية ، والغايات العميقة . إن الفلسفة الانتقائية تؤمن بوحدة المذهب ، ونحن نجد هذا الإيمان عند الفارابي ، ولولا إيمانه بوحدة الفلسفة ، لما حاول أن يجمع بين رأيي الحكيمين .

(١) راجع عروني ، انتقاد من الضلال ، ص ٦٣ - ٧٥ ، ملحق كتابه مكتب النشر العربي

دقيق . كانت « روح الانتقائية » عند الفارابي تؤمن بوحدة المذهب .

٣ - ومن المسائل التي عالجها الفارابي في كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين مسألة

افلاطون حباة أرسطو عن حباة أرسطو ، افلاطون . نقد كان أفلاطون متخلبا عن كثير من أسباب الدنيا^(١) ، كالفارابي ، متجنبا لها ، وكان أرسطو كابن سينا ملاسا لما كان يهجره أفلاطون ، حتى صار غنيا ، وتزوج ، وأولد ، وصار وزيراً لـالاسكندر ، وحوى من الأسباب الدنيوية كثيراً مما لا يحق على من اعتنى بدرس أخبار المتقدمين .^(٢)

قال الفارابي في الرد على هذا الظن : وليس الأمر كذلك في الحقيقة ، « لان أفلاطون هو الذي دون السياسيات وهذبتها ، وبين السير العادلة ، والعشرة الانسية والمدنية ، وأتت عن فضائلها ، وأظهر الفساد العارض لأفعال من هجر العشرة المدنية ، وترك التعاون فيها . »^(٣) ولا فرق بين أفلاطون وأرسطو في البحث عن المسائل السياسية والخلقية ، لان أرسطو جرى على مثل ما جرى عليه أفلاطون في أقواله ورسائله . فهما إذن متفقان في النظر ، مختلفان في العمل . والسبب في ذلك يرجع إلى اختلاف القوى الطبيعية في كل منهما .

قال الفارابي : « إن الأكثرين من الناس قد يعلمون ما هو أثر وأصوب وأولى ، غير أنهم لا يطبقونه ولا بقدرن عليه ، وربما طاقوا البعض وعجزوا عن البعض . »^(٤) فلا فرق إذن بين أفلاطون وأرسطو في هذه المسألة .

٤ - ومن المسائل التي ذكرها الفارابي في كتاب الجمع : تباین مذهب الحكيمين في تدوين العلوم والآداب المكتبة وذلك أن أفلاطون كان يمنع في تدوين الآداب عن تدوين الكتب ، فلما خشي على نفسه الغلبة ، احتار الرموز والاختاز

(١) الفارابي . كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين ص - ٢

(٢) المصدر نفسه ص - ٢

(٣) المصدر نفسه ص - ٤

قصداً ، فجاءت فلسفته عميقة صعبة ، لا يفهمها إلا المستحقون . أما أرسطو فقد كان مذهبه الإيضاح ، والتدوين ، والبيان ، واستيعاب كل المسائل ، وهذان سبيلان على ظاهر الأمر متباينان . غير أن الفارابي لا يرى فرقاً بين الحكيمين في ذلك لأن أرسطو معاني خفي كـ أفلاطون ، وقد قال عن نفسه إنه قرأ بعض كتب أرسطو أربعين مرة وأنه لا يزال محتاجاً لقراءتها ^(١) !

قال : إن الساحت عن علوم أرسطو طاليس ، والدارس لكتبه ، لا يحفى عليه مذهبه في وجوه الاغلاق ، وتكفيها رسالته إلى أفلاطون في جواب ما كان كتب إليه أفلاطون ، بعاتبه به على تأليف الكتب ، وترتيب العلوم ، فإنه يصرح في هذه الرسالة إلى أفلاطون ويقول : إني ، إن دونت هذه العلوم ، والحكم المضمونة بها ، فقد رتبها ترتيباً لا يخلص إليها لآهله ، وعزت عنها عبارات لا يحيط بها لآبؤها . وكلام أرسطو هذا يدل على أن غاية الحكيمين واحدة في تدوين العلوم وتأليف الكتب .

هـ - ومن المسائل التي عاجبها الفارابي في كتابه هذا مسألة المش Idées .
 أنك تعلمون لأن ما هي قيمة الحقائق خالدة في مذهب أفلاطون ، إن أفلاطون يشبثها ، وأرسطو ينفيها ، حتى لقد لاء أفلاطون على جعله عالم المعقولات فوق عالم الحس ، مفارقة ، ولامه بضاً على تقسيمه الموجودات إلى قسمين : معقولة ، ومحسوسة ، لأن المعقولات في مذهب أرسطو لا وجود لها لآ في العقل . غير أن الفارابي يزعم أن أرسطو يثبت هذه الصور الروحانية المفارقة ، ويعتقد أنها موجودة في عالم الروبوبة ،

(١) ابن سينا قرأ كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو أربعين مرة من غير أن يفهم ما فيه .
 راجع ان اصبه حـ ٢ - ص ٣ - راجع ايضاً ابن سينا : تسع رسائل في الحركة والطبيعيات ص ١٢٥ ، مصر ١٩٠٨ ، وريما كان سبب في ذلك أيضاً فساد ترجمه كتب أرسطو طاليس .

قال : إن أرسطو يعتقد أن الصور الروحانية موجودة فوق هذا العالم ، لأنه إذا كان المبدع الأول موجوداً لهذا الكون بجميع ما فيه ، فواجب أن يكون عنده صور ما يريد إيجاده في ذاته ، ولولا وجود المثل في العقل الإلهي ، لما كان له مثال ينحو عليه بما يفعله ويبدعه .

وغني عن البيان أن هذا الكلام كله مخالف لرأي أرسطو ، لأن المعقولات عند المعلم الأول ليست مفارقة للعقل البشري .

٦ - ومن المسائل التي بحثها الفارابي في كتابه هذا مسألة مهروث

العالم . فقال إن الحكميين متفقان في إبداع العالم وحدوته — إلا أننا نعلم

أن أرسطو يقول بقديم العالم ، وهذا ظاهر في كتاب مابعد الطبيعة ، وفي كتاب السماء والعالم ؛ ونعلم أيضاً أن أفلاطون يعتقد خلاف ذلك ، لأنه يثبت للعالم صانعاً قد أبدع العالم من لا نظام إلى نظام . غير أن الفارابي زعم أن أرسطو يقول بجدوث العالم كأفلاطون . قال : « وما يظن بأرسطو طاليس أنه يرى أن العالم قديم ، وبأفلاطون أنه يرى أن العالم محدث ؟ فأقول : إن الذي دعا هؤلاء إلى هذا الظن القبيح المستنكر بأرسطو طاليس الحكيم ، هو أنه أتى في كتاب « طويقا » ، عند الكلام عن القياس ، بمثال سأل فيه : هذا العالم قديم ، أم ليس بقديم ؟ وزاد ظنهم هذا قوله في كتاب « السماء والعالم » أن الكل ليس له بدء زمني ، فظنوا عند ذلك أنه يقول بقديم العالم ؛ وليس لأمر كذلك ، لأن زماناً إنما هو ناشئ عن حركة الفلك ، فكيف يمكن أن يشتمل عليه ؟ » وقال أيضاً : « ومن نظر في أقاويله في الربوبية في الكتاب المعروف « ببولوجيا » لم يشبه عليه أمره في إثباته الصانع المبدع لهذا العالم ، فإن الأمر في تلك الأقاويل أظهر من أن يخفى . وهناك تبين أن أفيولتي أبدعها الباربي جل ثناؤه لا عن شيء ، وأنها

تجسست عن الباربي سبحانه ، وعن إرادته ، ثم ترتبت «^(١)» .

ثم ذكر الفارابي بعد ذلك أموراً من كتاب (الابثولوجيا) تدل على أن الواحد هو لدي وهب الواحدية لسائر الموجودات ، وتبين أن جميع الأشياء إنما صدرت عن لوحد . وهذا كله مقتبس من كلام أفلاطون في كتاب (طلياس) وكتاب (بارميند) وكتاب (الجمهورية) . لأن بلوتن ، صاحب كتاب (الابثولوجيا)^(٢) الحقيقي ، قد اقتبس هذه الأفكار من هناك .

ثم إن الفارابي يستشهد في مسألة حدود العالم برسالة «لامونيوس» مفردة في ذكر أقاويل هذين الحكميين في إثبات الصانع ، وأمونيوس هذا هو من أساتذة بلوتن ممثل الأفلاطونية الحديثة .

* * *

إن هذه المسائل التي ذكرناها ، تدل على غاية الفارابي في الجمع بين رأيي الحكميين ، ونظفنا أيضاً على الوسطة التي تتبعها في الوصول إلى هذه الغاية . فهو يعتقد أن الفلسفة وحدة ، وأن أفلاطون وأرسطو لا يحيطان ، فرغب في الجمع بين رأييهما مع أنهما مختلفان .

ومصيبة الفارابي في الجمع بين رأيي حكميين إنما نتجت عن كتاب «الابثولوجيا» لمازيف الذي نسب إلى أرسطو خطأ كمنسب إليه كتاب اللاهوت «لبروكوس» ونولا كتاب «لابتولوجيا» مقتبس من آر ، بلوتن ، لما منطاع الفارابي أن يوفق بين أفلاطون وأرسطو في مسألة «حدوث العالم» ومسألة «المثل» ومسألة «معاد

(١) رأي كتاب الجمع بين رأيي الحكميين ص - ٢٢

(٢) ترجم هذا الكتاب إلى اللغة العربية سنة ٢٣٦ فصحة التكملة ثم قل إلى الله

الغيايه وضع سنة ١٥١٠ للمرة الأولى في أوروبا ثم طبع مرة ثانية في باريس عام ١٥٧٢

النفس ، ومسألة العقاب والثواب بعد الموت ، . إن كتاب « الايثولوجيا » كتاب أفلاطوني ، ومن قرأ بعض ما جاء في هذا الكتاب من الآراء المنسوبة لأرسطو عذر الفارابي على رأيه في اتفاق الحكيمين . فمن ذلك قول أرسطو في كتاب « الايثولوجيا » المزيف :

« إنني ربما خلوت بنفسي كثيراً ، وخلعت بدني ، فصرت كأنني جوهر مجرد بلا جسم ، فأكون داخلياً في ذاتي ، وراجعاً إليها ، وخارجاً من سائر الأشياء سواي ، فأكون العلم والعالم والمعلوم جميعاً ، فأرى في ذاتي من الحسن والبهاء ما بقيت متعجباً منه ، فأعلم عند ذلك أنني من العالم الشريف جزء صغير ، فلما أبقيت بذلك ، ترقيت بذهني من ذلك العالم ، إلى العالم الإلهي ، فصرت كأنني هناك متعلق به ، فعند ذلك يلمع لي من النور والبهاء ما تكلم الألسن عن وصفه ، والآذان عن سماعه فاذا استعشى في ذلك النور ، وبلغ الطاقة ، ولم أقو على احتلاله ، هبطت إلى عالم الفكرة ، فاذا صرت إلى عالم الفكرة ، حجبت الفكرة عني ذلك النور . »^{١)}

إن هذه الآراء مقتبسة من روح أفلاطون ، وهي بعيدة جداً عن روح أرسطو . وقد شعر الفارابي نفسه بالخلاف الذي بين هذا الكلام وكلام أرسطو في كنهه الأخرى . قال : « إن هذه الأقاويل إذا أخذت على ظواهرها ، لا تخلو من إحدى ثلاث حالات : فإما أن يكون بعضها منافضاً لبعض ، وإما أن يكون بعضها لأرسطو وبعضها ليس له ، وإما أن يكون لها معان وتأويلات تنفق بواطنها وإن اختلفت ظواهرها » .

وإذن فقد فرض الفارابي لحل هذه المسألة ثلاث فرضيات :

(١) الفارابي كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين ص ٣١

- ١ - هل يوجد في كلام أرسطو تناقض ؟
- ٢ - هل هذه الأفكار لأرسطو أم لغيره ؟
- ٣ - إن أرسطو لا يخالف أفلاطون إلا في ظواهر المسائل ، أما في بواطنها فهو متفق معه !

أما الفرضية الأولى فقد ردّها الفارابي لأنه يعظم أرسطو ولا يتصور إمكان وقوع التناقض عنده . قال : « فأمّا أن يظن بأرسطو ، مع براعته وشدة بقلته وجلالة هذه المعاني عنده ، أنه يناقض نفسه في علم واحد ، وهو العلم الربوبيّ فبعيد ومستنكر . » - وهذا الكلام يدل على اعتقاد ساذج في تجرد أرسطو من الخطأ .

وأما الفرضية الثانية فيردّها الفارابي أيضاً بقوله : وأما أنت بعض هذه الكتب لأرسطو ، وبعضها ليس له ، فهو أبعد جدّاً ، إذ الكتب الناطقة بتلك لأقوال أشهر من أن يظن بعضها أنه منحول . » - وهذا يدل أيضاً على سذاجة اعتقاد الفارابي وعدم تصاهه بلروح الانتقادية المطلوبة من كل باحث في تاريخ الفلسفة .

فلما بقي عدد الفرضيتين السابقتين إلا فرضية واحدة ، وهي فرضية الفارابي

في اتفاق الحكميين في الأصول و اختلافهما في الفروع .

وقصارى القول إن الفارابي لم ينجح في الجمع بين رأيي الحكميين ، لأنه بنى مذهبه الانشقائي على كتاب « الابدولوجيا » ابريف فلم يشك في هذا الكتاب ولا تصور إمكان وقوع التناقض عند أرسطو بل آمن بذلك كله إيماناً ساذجاً

بدل على جهله بالنقد التاريخي . ولكننا نستطيع أن نستنبط من تجربته هذه أنه كان مؤمناً بوحدة الفلسفة ؛ ومؤمناً بعدم تغيرها وفقاً للزمان والمكان ؛ وأنه كان يقول بوحدة العقل والحقاق الناس فيه ؛ وأنه كان مؤمناً أيضاً بالحقاق الحكمة والشريعة ؛ فالحكمة واحدة ، وهي لا تتخالف الدين ، ولولا إيمان القارابي بوحدة العقل والفلسفة والدين ، لما حاول الجمع بين رأيي الحكيمين . فكتاب الجمع ليس كتاباً أفلاطونياً ، إلا أنه يدل كإرأينا على أثر أفلاطون في الفلسفة العربية ، عن طريق كتاب « الايثولوجيا » المقتبس من تعاليم الفلاسفة الاسكندرانية .

دمشق ٢٢ كانون الثاني ١٩٣٥



المحاضرة الثالثة

جمهورية أفلاطون

والمدينة الفاضلة

تقدأكثر الفلاسفة المنشأون من وصف الحياة واذمها ، فقالوا : إنها حياة شقاء ،
أولاً عناء ، وآخرها فناء . حتى إنه قيل لأرسطو مرة : « صف لنا الدنيا ! » فقال :
« مأصف من دار أولها موت ، وآخرها موت ؟ كأن الحياة هي سجن العاقل وجنة الجاهل
و كأنها جسر نعبه ولا تغمزه ، أو كأنها مزرعة إبليس ، والأشرار لها حراثون . »
فالمثائم لا يعتقد أن المدينة السعيدة موجودة على الأرض ، ولا يثق بصلاح الانسان
بل يزهد في الحياة لكثرة شرورها ، ويعرض عنها ، ويرغب في سعادة الآخرة ،
وعداة ملكها القادر « على فصل الخير عن الشر . »

على أن طائفة من الفلاسفة المتفائلين تصوروا إمكان هذه المدينة السعيدة ،
فحلّموا بها ، وتخيلوها تحت تأثير الشرور والمفاسد التي شاهدوها في زمانهم ، فعدد
أفلاطون في جمهوريته شرائط الفردوس الأرضي ، ونسج كثير من المفكرين
على مواله ، كما نسج هو نفسه على مثوال « هيبوداموس Hyppodamus »^(١) من
قبله . ثم أنف الفارابي مدينته الفاضلة في القرن العاشر للميلاد وتصور توماس مور^(٢)

(١) ولد هيبوداموس في ايونيا ثم أسس المستعمرة الايطالية المسماة (توروم) ، وكان
مهندساً وعلمياً مماً .

(٢) ولد وقتل في لوندرة (١٤٧٨ - ١٥٣٥) اشتهر كتيبه .

De optimo republicae statu, deque nova insula Utopia ، وقد صرح لرسم هذا
الكتاب في (بال) سنة ١٥١٨

مدننته الخيالية في القرن السادس عشر . وانهم " كامبانيلا Campanella " (١) في مدينة الشمس ؛ باحثين كلهم عن شرائط الحياة المثلى ، التي تقرب حياة الدول والأفراد من أسباب السعادة الحقيقية . فهم يعتقدون أن في وسع الإنسان أن يجد شيئاً من السعادة في هذه الدنيا ، وأن في وسع الدول أن تصلح شرائعها ، وتبني قوانينها على العدالة ، وتعطي كل ذي حق حقه .

وغيرنا اليوم من هذه المحاضرة أن نصف المدينة الفاضلة التي تخيلها الفارابي ، ونقاييس بينها وبين جمهورية أفلاطون .

لم يؤلف الفارابي كتاب المدينة الفاضلة في أيام شبابه ، بل ألفه في شيخوخته بعد أن أدرك السبعين من سنه ، فهو إذن ليس حلماً من أحلام الشباب ، ولا وهماً من أوهام الشعراء ، بل هو خلاصة لمذهبه في الكون والحياة ، ونتيجة لتجربته النفسية والاجتماعية .

ابتدأ الفارابي بتأليف هذا الكتاب ببغداد ، وحمله إلى الشام في آخر سنة (٣٣٠) هجرية ، وتممه بدمشق سنة (٣٣١) ، وحرره ثم نظر في النسخة بعد التحرير فثبت فيها الأبواب ، ثم سأنه بعض الناس أن يجعل له فصولاً تدل على قسمة معانيه فعمل الفصول بمصر في سنة (٣٣٧) ، وهي ستة فصول " لا تقتصر على ذكر الاجتماع الانساني ووصف أنواعه وشرائطه فحسب ، بل تبحث في الوجود الاول وفي نفي الشريك عنه ، وفي نفي الضد ، وتذكر صفات الاول وعلمه وأنه حق ، وحياته وحكمته ؛ وتبين صدور جميع الموجودات عنه ، ومراتبها من هيولانية وإلهية

(١) - يوسف بطي (١٥٦٨ - ١٦٢٩) اشر كـ :-

La philosophie rationnelle et réelle - ١

La cité du Soleil (Civitas Solis) - ٢

(٢) ابن أبي أصيبعة : عيون الانباء ج - ٢ ص ١٢٩

. ونوضح حركات الاجسام السماوية وغايتها ، وأسباب حدوث الصورة ، والمادة الأولى ، ثم نعلل تعاقب الصور على المادة ، ونُنبِغُ ذلك كله ببيان أجزاء النفس ووحدةها ، واحتياج الانسان إلى الاجتماع والتعاون ، وذكر المدينة الفاضلة وأضدادها .

فأنت ترى من هذه المباحث ، أن القسم الأعظم من كتاب المدينة الفاضلة محصص للبحث في الإيضاحات ، لا في السياسيات . لأن رأي الفارابي في المدينة الفاضلة ناتج عن نظرياته الفلسفية في العقول السماوية ، وصدور الموجودات عن الخلق ، وعلاقة الأكوام بعضها ببعض . إن كتاب المدينة الفاضلة مجموع فلسفي مختصر ، يجد فيه المطالع كل ما يحتاج إليه من نظريات الفيض ، والنفس ، والإرادة ، والاختيار ، والسعادة ، والوحي ؛ حتى إن هناك فصلاً عقده الفارابي للبحث في أسباب المنامات ، وتأثير القوة التخيلية ، يدل على رغبة الفارابي في معالجة أكثر المسائل الفلسفية التي كان يهتم بها فلاسفة ذلك العصر . وقد يتبادر إلى ذهن الناظر في كتاب المدينة الفاضلة أنه سيجد فيه انتقاداً للجمهورية أفلاطون ، أو أنه سيجد ردّاً على الأفكار المبانية لاعتقاده . إن كثيراً من الإصلاحات الاجتماعية التي تخيلها أفلاطون ، لا تتفق مع أحكام الدين : كالاشتراك في النساء ، والاشتراك في الأولاد ، والاشتراك في الأموال . « إن طبقة الحكام لا تملك عقاراً خاصاً ، ولا يكون لأحدهم مال أو مخزن ، ولا يكون للحكم ساء ، لأنهم يجب أن يتحرروا من الأنانية ، ويجب أن تكون النساء بلا امتثناء أزواجاً مشاعاً ، فلا يعرف ولدٌ وولدته . » إن الأولاد هم أبناء الجميع ، فإذا ولد الأطفال سلموا إلى المراضع العامة ، ثم نشأوا بين نساء الحكام ، من غير أن يكون بينهم فرق . فأفلاطون يقول إذن شيوعية النساء ، كما يقول شيوعية الأولاد والثروة . غير أن الفارابي لم يذكر لنا في

كتاباً شيئاً من ذلك ، ولا أشار إليه ، ولا فنده ، ولا رد عليه ؛ فاقصر على وصف المدينة الفاضلة ، من غير أن ينتقد آراء معلميه الوثنيين .

ولننظر الآن في تعريف الفارابي للمدينة الفاضلة . قال : « إن المدينة الفاضلة هي المدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة الحقيقية^(١) » ، ومعنى ذلك أن أهل المدينة الفاضلة يتعاونون على بلوغ السعادة بالفكرة والعمل ، لأن لهم اعتقاداً خاصاً في الله والعقول ، وحقيقة الوجود ، والوحي ، ولهم أعمال فاضلة يقصدون من اتباعها بلوغ الخير ، لأن الاجتماع الفاضل هو الاجتماع الذي به يتعاون الأفراد على نيل السعادة ، كذلك الأمة الفاضلة : هي الأمة التي تتعاون فيها الأمم المختلفة على بلوغ السعادة . فالفارابي إذن كأفلاطون ، قد جعل غاية الفردوس الأرضي بلوغ السعادة والخير ، لأن الخير هو غاية الكون والانسان .

إن تعاون الأفراد على نيل السعادة ضرورة لا يحيد عنها ، لأن كل فرد من الأفراد محتاج إلى أشياء كثيرة ، لا يمكنه أن يقوم بها كلها ، ويهضها ، فيحتاج في ذلك إلى بني جنسه ، ليقوم كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه . ويجتمع مما يقوم به كل واحد منهم أشياء كثيرة ، مما هو ضروري للناس في حياتهم . ولهذا كثرت أشخاص الانسان ، وعمروا الأرض ، وحصل من عمرانهم لها اجتماعات إنسانية كثيرة^(٢) .

فالاجتماع لانساني ضروري ، لأنه لا بقاء للانسان إلا به . وقد قال أرسطو : « إن الانسان حيوان اجتماعي » . وقال أفلاطون ، بلسان سقراط ، : « أرى أن الدولة تنشأ عن عدم استطاعة الفرد أن يسد حاجاته بنفسه ، وفنقاره إلى معونة

(١) الفارابي آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٧٨ ، مصر ١٩٢٢ هـ .

(٢) الفارابي المصدر نفسه ، ص ٧٧ .

الآخرين . ولما كان كل إنسان محتاجاً إلى معونة أخيه في سد حاجاته ، وكانت لكل منا حاجات كثيرة ، لزم أن يتألب عدد عديد ما ، من صحب ومساعدين في مستقر واحد . فنطلق على ذلك المجتمع اسم مدينة أو دولة فينبادل أولئك الأشخاص سائر الحاجات ^(١) . وكل منهم عالم أن له في ذلك التبادل منفعة شخصية . وقد قال الفارابي : « إن الإنسان مفلطح على الاجتماع ، لأنه لا بقاء للأفراد إلا إذا تعاونوا على نيل ما يحتاجون إليه ^(٢) » . وقد أخذ ابن خلدون أيضاً هذه الفكرة عن الفارابي ، كما نقلها الفارابي عن أرسطو وأفلاطون . قال : « إن الاجتماع الانساني ضروري . ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم : إن الإنسان مدني بالطبع ، أي لا بد له من الاجتماع الذي هو لمدينة في اصطلاحهم ، وهو معنى العمران . إن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من الغذاء ، غير موفية له بمادة حياته منه ^(٣) . » فالاجتماعات الانسانية قد نشأت إذن عن حاجة الأفراد إلى التعاون . لكن أقواماً اعتقدوا أن الاجتماع الانساني إنما نشأ عن القهر ، فإن القاهر يحتاج إلى مؤازرين ، فيقهرهم ويسجرهم ، ثم يقهر بهم أقواماً آخرين . فيستعبدهم أيضاً لمنافعه وأهوائه ^(٤) . وهما لك قوه رأوا أن الاشتراك في الولادة من والد واحد هو سبب الارتباط ، وأن الاجتماع والائتلاف لا يكونان إلا به ، فإذا تباينت الآباء حصل التنافر ، وإذا تقاربت حصل الاشتراك والتعاون . وكما كان التباين قوياً ، كان الارتباط أشد ، وكما كانت القرابة بعيدة ، ضعفت رابطة الاجتماع . وهناك أيضاً من ظن أن الارتباط إنما يكون بالتصاهر ، أي بزواج أولاد هذه الطائفة من

(١) افلاطون : الجمهورية ٢٦٩ ، ص ٤٤ (٣ ص)

(٢) الفارابي : إراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٧٧

(٣) ابن خلدون . المقدمة ، ص ٤٦ ، مضمرة للتقديم ، ص ١٣٢

(٤) الفارابي إراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ١٩

إننا تلك الطائفة ، والمكس بالعكس . ومنهم أيضاً من اعتقد أن الارتباط الاجتماعي إنما يكون بالاشتراك في رئيس واحد ، يجمعهم ويديرهم ^(١) .

إن روابط الاجتماع كثيرة ، والفارابي يذكرها من غير أن يناقش قيمتها . إلا أنه بحث عنها في معرض الكلام عن آراء أهل المدينة الضالة . وهذا يدل على أنه لا يوافق عليها . ومما هو جدير بالاعجاب ، أن الفارابي يذكر في جملة مذكره عن هذه الروابط أموراً تذكرنا بجان جاك روسو J.J.Rousseau في نظرية العقد الاجتماعي Le Contrat social ، وتذكرنا أيضاً بغيره من علماء الاجتماع المتأخرين فيما قاله : « وقوم رأوا أن لارتباط هو بالايمان والتحالف والتعاهد ، على ما يعطيه كل انسان من نفسه ، ولا بتأثير الباقين ولا يتخاذلهم » ، وهذا التحالف والتعاهد شبيه بتعاقد الأفراد الذين تكلم عنهم روسو ، في كتاب العقد الاجتماعي . إلا أن الفارابي يذكر ذلك من غير أن يناقشه ويفنده . ومن هذه لره خط أيضاً : التشابه بالخلق والشيم الطبيعية ، والاشتراك في لسان ولغة ، والاشتراك في المنزل ، ثم الاشتراك في المساكن والمدن ، ثم الاشتراك في الصنعة . وعلى هذه الروابط كلها رطة المدنية .

وقد قسم الفارابي هذه الجماعات بحسب روابطها إلى أنواع ، منها : الكلمة ، ومنها غير الكلمة .

والكلمة ثلاثة أنواع : عظمى ، ووسطى ، وصغرى . فالعظمى هي اجتماع الجماعة كلها في المعمورة وهي ككل الجماعات ، ولوسطى اجتماع أمة في جزء من المعمورة ، والصغرى اجتماع أهل مدينة في جزء من مسكن أمة ^(٢) .

(١) المصدر نفسه من — ١١٠ — (٢) لره أهل المدينة الضالة من — ١١ —

(٣) المصدر نفسه من — ٧٧ —

أما الاجتماعات غير الكاملة ، فهي اجتماع أهل القرية ، واجتماعات أهل المحلة ،
ثم الاجتماع في سكة أو في منزل . والخير الأفضل والكمال الأقصى ، إنما ينال أولاً
بالمدينة ثم بالمعمورة ، لا بالاجتماع الذي هو أنقص من المدينة .

فالسعادة ممكنة إذن عند الفارابي على وجه الأرض ، إذا تعاون أفراد المجتمع
على نيلها بأعمالهم الفاضلة . إن كل مدينة يمكن أن ينال بها السعادة ، ولكن
كل اجتماع إنساني ، كجيري الفارابي ، هو الاجتماع الذي يشمل على جميع أم
الأرض . وأحسن دولة ، تنال بها السعادة ، هي الدولة الكبرى . فالفارابي قد
تنبأ إذن باجتماع الأمم كلها ، واتصالها بعضها ببعض ، واتحادها ، فكأنه رجل
من رجال القرن العشرين ، يؤمن بالسلام ، ويشق برسالة جامعة الأمم . فله يقتصر
كأولاطون وغيره من اليونانيين على تنظيم مدينة ضيقة كآثينا واسبارطة ، بل
وكرر في اتحاد الأمم كلها ، واجتماعها حول ملك واحد . فهو إذن في هذا الأمر
وسع تصوراً من اليونانيين ، لأن مفكرهم لم يخرجوا في الأمور السياسية عن أفق
الحياة اليونانية . ولعله لم يأخذ بهذا الرأي إلا تحت تأثير لاعتقاد الديني .

ألم يتعلم أن « الإنسان أخو الإنسان أحب أم كره » ؟ ألم يعلم أنه « لا فضل
لعربي على عجمي إلا بالنقوى » ؟ وأن النقوى تجمع الأمم كلها في حظيرة واحدة ؟
إن جامعة الدين أوسع نطاقاً من جامعة الجنسية ، وليس بينها وبين المعمورة الفاضلة
التي يشير إليها الفارابي إلا خطوة واحدة . إن تعاون الأمم المختلفة ينتج المعمورة
الفاضلة ، كما أن تعاون الأفراد يحدث المدينة الكاملة . وقد شبه الفارابي مدينته
الفاضلة ببدن تده صحيح ، تتعاون أعضاؤه كلها على تكميل حياة أحيوان وحفظها ؛
فالأفراد يتعاونون في المدينة ، كما تتعاون المدن في لامة ، وكما تتعاون الأمم في
المعمورة . وقد أخذ الفارابي هذه افكرة من أولاطون ، لأن أولاطون لا يفرق

بين الفرد والجماعة ، ويقول في كتاب « نيه نت » : إن الطبيعة متشابهة في جميع «جزائها» ، وأنه لا يمكن معرفة الانسان معرفة حقيقية إلا بعد معرفة العالم ، وأنه لا فرق بين الفرد والجماعة إلا في الكمية . وكثيراً ما نجد أفلاطون يبرهن على حقيقة الجماعة بالكلام عن الفرد ، ويبرهن على حقيقة الفرد بالكلام عن الجماعة ؛ فمن ذلك قوله : « العدة عدالتان : عدالة في الفرد ، وعدالة في الدولة . والدولة وسط أكبر من الفرد . فالأرجح أن العدالة أظهر في الوسط الأكبر ، وأسهل قياساً »⁽¹⁾ . وقوله : « فلنتنقل من المقال الذي انضج لنا في الدولة ، إلى تطبيقه على الفرد ... وبوضع لدولة والفرد جنباً إلى جنب ، والجمع بينهما ، تسطع منهما سررة العدالة »⁽²⁾ . فالفضيلة في الفرد ، كالفضيلة في الدولة . ولا يختلف الفرد العادل عن لدولة العادلة ، لأن لدولة شخص كبير ، كما أن الفرد دولة صغيرة . لذلك قسم أفلاطون طبقات حياة لاجتماعية ، على حسب الملكات النفسية الثلاث التي يجدها في الفرد ، فالشهووية هي نفس العمال ، والغضبية هي نفس المحاربين ، والناطقة هي نفس الفلاسفة . إن النوميس الجسدية والروحانية متماثلة ، فكما أن القواعد الصحية تحفظ قوة البدن ، كذلك تورت ممارسة العدة سحية العدل في النفس⁽³⁾ . فالغضبية هي صحة النفس وجمالها وسجيتها الصالحة . حتى إن أفلاطون يذهب في هذه المقابلة بين جسد ودولة مذهباً عيذاً ، فيشبه الكسالى في الدولة بالانغم ، ويشبه المفسرفين بالفسفرة⁽⁴⁾ ، كما يشبه أصحاب المذهب العضوي في أياما هذه حادثة الفاغوسيت بدفاع وطني ، وحادثة الادخار لحيواني بالادخار

(1) Platon : T. eetete : p. 1-4

(2) Platon Republique . 503e

(3) Platon. Ibid 434

(4) Platon Lira 444

(5) Ib.d, 564 . De legibus 904,d

الانضادي . فالكسالى والمسرفون يحدثون اضطراباً في جسم الدولة ، كما يحدث
 البلغم والصفراء تشويشاً في الجسد . وقد ذهب الفارابي أيضاً هذا المذهب في المقايسة
 بين الجسد والدولة . قال : « وكما أن البدن أعضاؤه مختلفة ، متفاضلة القطرة والقوى ،
 وفيها عضو واحد رئيس ، وهو القلب ، وأعضاء تقرب مراتبها من ذلك الرئيس . .
 فكذلك المدينة أجزاؤها مختلفة القطرة ، متفاضلة الهيئات ، وفيها إنسان هو رئيس ،
 وآخرون تقرب مراتبهم من الرئيس ^(١) ، إن في الجسد أعضاء تقوم بوظائفها ابتغاء
 غرض العضو لرئيس ، وأعضاء أخرى تفعل أفعالها على حسب أغراض الاعضاء
 الأولى . فمن الاعضاء ما هو قريب من القلب يخدمه في غرضه ، ومنها ما هو بعيد عنه
 يخدم الاعضاء الأولى في عرضها . فالاعضاء الأولى تخدمه ولا ترأس أصلاً . إن
 تعاون أعضاء المدينة يشبه تعاون أعضاء الجسد ، فالأفراد الذين يلزمون الرئيس
 يخدمونه في أغراضه ، ويكونون في الرتبة الأولى ، والأفراد الذين في الرتبة الثانية
 يخدمون أغراض رتبة الأولى . وهكذا تترتب أجزاء المدينة إلى أن تنتهي إلى
 أعضاء يخدمون ولا يخدمون ويكونون في دنى المراتب . . إن هذه الأفكار تذكرنا
 بأراء سبنسر ^(٢) وغيره من أصحاب المذهب العضوي الذين يقايسون بسين الجسد
 والحياة الاجتماعية ، فيجدون أن لكل عضو من أعضاء المجتمع عملاً يقوم به ، كما
 تقوم أعضاء الجسد بوظائفها ، ويجدون أيضاً أن الأفراد بالنسبة إلى المجموع ،
 كالخجيرة بالنسبة إلى الجسد . فكأن الجماعة جسد كبير ، وكان البدن حمأة
 صغيرة . وقد رد العلماء اليوم على هذه النظرية ، وبينوا أن بين وظائف الحياة
 ووظائف الاجتماع فرقاً عظيماً من حيث تعاونها واختلافها ، وكأنني بالفارابي أدرك

(١) الفارابي آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٧٩

(٢) Spencer . Princ. de Sociologie 2 partie II

ما في هذه المقايسة من الصعوبة فقال : « غير أن أعضاء البدن طبيعية ، والحيات التي لها قوى طبيعية ، وأجزاء المدينة ، إن كانوا طبيعيين لها ، فان الحيات والملكات التي يفعلون بها فعلهم للمدينة ليست طبيعية ، بل ارادية ٠٠ » (١)

فالفرق بين المدينة والبدن : أن أعضاء المدينة أفراد يشعرون ويفكرون ويفعلون ، أما حجيرات الجسد ، فهي لا تفكر ولا تريد ، بل تفعل بقوى طبيعية ، وهذا أحسن ما قيل في الرد على المذهب العضوي ، وبين الفوارق التي تفصل علم الاجتماع عن علم الحياة .

نتج مما تقدم أن لمساواة بين الجسد والدولة ليست مطلقة ، لأنهما يتشابهان في أشياء ويختلفان في أخرى . ولما كان غرض الفارابي في المدينة الفاضلة تنظيم الحياة الاجتماعية على صورة أوتوقراطية يكون لحكم فيها للملك مستقل ، يرأس الجميع من غير أن يكون مسؤولاً ، فقد عاد إلى المقايسة بين جسد والدولة ، فقال أن العضو الرئيس في البدن هو بالطبع ، كمل أعضائه وأتمها ، كذلك رئيس المدينة يجب أن يكون أكمل أجزاء المدينة ، وكل أن القلب يتكون أولاً ، ثم يكون هو السبب في وجود سائر لأعضاء ، كذلك رئيس المدينة ينبغي أن يكون هو أولاً ، ثم يكون هو السبب في أن تحصل المدينة وأفرادها . وكلما تقررت لأعضاء من العضو الرئيس ، كانت أعمالها أشرف ، وادُبعت عنه كانت أعمالها أحسن .

قال الفارابي : « وتلك أيضاً حال لموجودات ، فان السبب الاول نستنتج في سائر الموجودات ، كنسبة ملك لمدينة الفاضلة إلى سائر أجزائها » (٢)

(١) المدينة الفاضلة ص ٨٠

(٢) المصدر نفسه ص ٤٢

ثم هو إذن يعتقد أن للموجودات مراتب ، وأن الاخس منها يقضي غرض ما هو فوله
إلى أن ينتهي إلى السبب الأول .

فالمدينة الفاضلة هي المدينة التي ترتبت أعضاؤها على صورة شبيهة

بترتيب الموجودات واتصالها بعضها ببعض .

إن أكمل مدينة هي مدينة الله ، أما المدينة الفاضلة فتحثذي في أجزائها
وترتيبها مراتب الكون ، وينبغي أن ننظم المدينة الفاضلة وفقاً لنظام
الوجود ، ويجب أن تحذو في أفعالها حذو رئيسها الأول ^(١) فالسياسة إذن قسم
من علم ما بعد الطبيعة ، والنظام الاجتماعي يجب أن يكون مشابهاً لنظام الكون لأن
العالم حيوان كبير ، كما أن الحيوان عالم صغير .

وكما أن جسد الحيوان إذا أصيب بمرض فسد مزاجه ، وتشوشت أفعاله ،
واضطربت أعضاؤه فكذلك المدن قد تصاب بأمراض عديدة ، فتصبح المدينة
الصحيحة مريضة ، ونقلب المدينة الفاضلة إلى مدينة خالصة ، يستحسن أهلها القبيح
ويستقبحون الحسن .

تعرف المدينة الفاضلة بأراء أهلها وأعمالهم ، كما تعرف أيضاً بنسبتها إلى المدن
الخالصة . فالمدينة الفاضلة هي ضد المدينة الخاملة ، والمدينة الفاسقة والمدينة المتبدلة

(١) المصدر نفسه . قال الفارابي : «فعلى هذا الترتيب تكون الموجودات كلها تقضي
غرض السبب الأول . فإني أعطيت كل ما به وجودها من أول الأمر ، فقد احتثي بها من
أول أمرها حذو الأول ومقصده ، فعدت وصارت في المراتب العالية . وأما التي لم تعط من
أول الأمر كل ما به وجودها ، فقد أعطيت قوة تحرك بها نحو ذلك الذي يتوقع نيله . ويقضي
في ذلك ما هو غرض الأول . وكذلك ينبغي أن تكون المدينة الفاضلة ، فإن أجزاءها كلها
ينبغي أن تحتثي بأفعالها حذو مقصد رئيسها الأول .» ص ٨٢-٨٣

والمدينة الضالة . (١)

٩ . فالمدينة الجاهلة : هي المدينة التي لم يعرف أهلها السعادة ، ولا خطرت ببالهم ، إن أُرشدوا إليها لم يقيموها ، وإن ذكرت لهم لم يعتقدوها . لا يعرفون من الحيرات إلا سلامة الأبدان ، واليسار ، والتمتع بالذات ، ونيل المجد والعظمة وإذا ضاع أحد أفرادها شيئاً من ماله ، أو أصيب بآفة في بدنه ، أو لم يتمتع ب لذاته حسب ذلك شقاء ، وعده فساداً .

تنقسم هذه المدينة الجاهلة إلى أقسام منها :

المدينة الضرورية : وهي المدينة التي يقتصر أهلها على الضروري من المأكل والمشرب والملبوس والمسكون ، ولا يفكرون إلا في التمارين على نيل ذلك ؛
والمدينة البدالة : وهي المدينة التي قصد أهلها أن يتعاونوا على بلوغ اليسار والثروة ، لا على أن ينفعوا بذلك ؛ ولكن على أن يكون اليسار هو الغاية في الحياة ؛

ومدينة الكرامة : وهي التي قصد أهلها أن يتعاونوا على أن يكونوا مكرمين ومدحيين ، مذكورين مشهورين بين الأمم ، محمدين معظمين بالقول والفعل ، ذوي فحامة وبها ؛

ومدينة الخسة والشقوة : وهي التي قصد أهلها التمتع بالذلة من المحسوس والتجمل وإبشار الملل واللعب (٢)

ومدينة التلذذ : وهي التي قصد أهلها أن يكونوا القاهرين لغيرهم ، ويكون

(١) الغزالي ، إراد أهل المدينة الفاسدة . ص — ٩٠ .

(٢) المصدر نفسه ، ص — ٩١ .

هدفهم اللذة التي تنالهم من الغلبة فقط ؛

والمدينة الجماعية : وهي المدينة التي قصد أهلها أن يكونوا أحراراً يعمل كل منهم ما يشاء ، فيتبع هواه ، ولا يمنع نفسه من شيء أصلاً ، وهي شبيهة بالنوضوبة

٢٠ — ومن المدن التي هي ضد المدينة الفاضلة المدينة الفاسقة وهي المدينة التي يعلم أهلها ما يعلمه أهل المدينة الفاضلة من أسباب السعادة ، ويعرفون الله والعقل والفعال ، ويعتقدون ذلك كله ، ولكن تكون أفعالهم أفعال المدن الجاهلة ، فهم يقولون بما يقوله أهل المدن الفاضلة ، ولكن من غير أن يعملوا به .

٢١ — ومن المدن المضادة للمدينة الفاضلة المدينة المشبهة . وهي التي كانت آراء أهلها وأفعالها ، في القديم ، مطابقة لآراء المدينة الفاضلة وأفعالها إلا أنها تبدلت فدحلت فيها آراء فاسدة واستحالت أفعالها إلى أفعال مذمومة .

٢٢ — ومنها المدينة المتوازنة : وهي التي تعتقد في الله ، وفي الثواب ، وفي العقل والفعال ، آراء فاسدة ؛ ويكون رئيسها الأول ضالاً ، يظن أنه يوحى إليه ، وهو بعيد عن لوحى ، بعد الساء عن الأرض : فيخدع الناس ، ويغرم بأقوله وأفعاله .

إن وصف الفارابي للمدن الضالة أبلغ من وصفه للمدينة الفاضلة ، لأنه يتكلم عن القهر والقسوة ، وتنازع البقاء ، والبنفس ، والتعاليب وغير ذلك من روابط هذه المدن ، عبارة تذكرنا بدارين Darwin ، ونيتشه Nietzsche . قال الفارابي : «إن

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٩٢ قال الفارابي «وملك هذه المدن مضادة لملك المدن الفاضلة ، ورياستهم مضادة لرياسات الفاضلة وكذلك سائر من فيها»

المدن الجاهلة والضالة ، وإنما تحدث ، في كانت الملة مبنية على بعض الآراء القديمة الفاسدة^(١) .»

فمن هذه الآراء رأي الذين يقولون إن الموجودات متضادة ، وإن كل واحد منها يلتمس التغلب على الآخر ، فيحصل على شيء يحفظ به وجوده ، ويلتمس من الوسائل ما يستطيع أن يحارب به أعداءه ، حتى إذا تغلب على ضده جعله شبيهاً به في النوع ، واستخدمه لقضاء ما هو نافع له . قال : « فانا نرى كثيراً من الحيوان يثب على كثير من باقيها ، فيلتمس إفسادها وإبطالها ، من غير أن ينفع بشيء من ذلك تعماً بظهور ، كأنه قد طبع على أن لا يكون موجود في العالم غيره ، أو أن وجود كل ما سواه ضار له^(٢) » . ثم قال : « وقد جمعت هذه الموجودات أن لتغالب وتنتارب ، فالأقهر منها له سواه يكون أتم وجوداً^(٣) » . والعالم قد يهلك المخلوب وقد يقيه ليستخدمه ويستعبده وينتفع به^(٤) . إن هذه الحال هي طبيعة الموجودات وفطرتها فلي الإنسان صاحب الفكر والاختيار والإرادة ، أن يقلد أفعال الأجسام الطبيعية والحيوانات في غريزتها . قال الفارابي : « فالعدل إذن التغالب ، والعدل هو أن يقهر ما تفق منها ، والمقهور إما أن يقهر على سلامة بعضه ، أو هتك وتلف ، وانقرض القاهر بالوجود ، أو يقهر على كراهة وبقي ذليلاً ومستعبداً تستعبده الطائفة القاهرة . ويفعل ما هو الأنفع للقاهر ، في أن ينال به الخير الذي

(١) المصدر نفسه ، ص ١٦ (٢) المصدر نفسه ، ص ١٠٧

(٣) المصدر نفسه ، ص ١٠٧

(٤) قال الفارابي : « والغالب يبدأ ، أما أن يبطل بعضه ، لأنه في طباعه أن وجود ذلك الشيء

نقص ومضرة في وجوده هو . وإما أن يستخدم بعضاً ويستعبده ، لأنه يرى في ذلك الشيء أن

وجوده لأجله هو » راجع بضاً : Carra de Vaux : les Penseurs de l'Islam, T. IV. P. 12. Paris 1728

عليه التغالل ويستدعيه فاستعباد القاهر للمقهور هو أيضاً من العدل ، وإن فعل المقهور ما هو إلا تقع للقاهر هو أيضاً عدل ، فهذه كلها هي العدل الطبيعي وهي الفضيلة ^(١) « إن هذه الآراء تشبه آراء نيتشه في كتاب زرادشت مشابهة حقيقية . قال الفارابي : « وأما سائر ما يسحق عدلاً مثل ما في البيع والشراء ، ومثل رد الودائع ومثل أن لا يغضب ، ولا يجور ، واشياء ذلك ، فإن مستعمله إنما يستعمله أولاً لأجل الخوف والضعف ، وعند الضرورة الواردة من خارج ^(٢) . » فالفضيلة دليل إذن على الضعف والخوف . فإذا كان المماقدون ضعفاء ، يخاف بعضهم بعضاً ، حافظوا على الشركة ، لكن متى قوي أحدهم على الآخرين ، أنه يغير شرائط الاتفاق ويروم القهر . وقد يترك الناس التغالل ويتعاونون على الحياة ، فإذا وقع التكفوء وتمادى الزمان على ذلك ، لم يدروا كيف كان منشأ ذلك التعاون ، وظنوا أن العدل هو الموجود الآن ، ولا يعلمون أنه خوف وضعف . وهذا شبيه بقول نيتشه : إن الضعفاء يحسبون أنفسهم صالحين ، لأن ليس لهم برائن ، وهو مشابه أيضاً لآراء فلاسفة الشؤون والارثقاء في تنازع البقاء : « Struggle for life » ولآراء هوبس Hobbes القائل : « إن الإنسان دئب على أخيه الإنسان Homo homini lupus » حتى إنك لتجد فيها أيضاً مشابهة لآراء سبنسر في تولد الغريبة من الأناثية أو العدل من الظلم .

وليس الفارابي هو أول من ذكر هذه الآراء وفندها ، لأن فلاتون قد سبقه إلى ذلك في كتاب الغورجياس ، وكتاب الجمهورية ، فمما قاله فلاتون في الغورجياس : « إداراد الإنسان أن يعيش عيشة حسنة ، وجب عليه أن يترك لأهله العنان ، حتى تنمو نموّاً لا يحول دونه شيء . وإذا بلغت هذه الأهواء

(١) المصدر نفسه ، ص ١١٢ (٢) آراء لامل أندرة القصص ص ١١٢

نهايتها ، وجب على الانسان أيضا أن يكون قادراً على إرضائها بشجاعة ودهاء .
فكلما تولدت في قلبه شهوة سكنها . إن أكثر الناس لا يفعلون ذلك . فهم لا
يمدحون الاعتدال والعدالة ، إلا لأنهم أنذال لا يستطيعون أن يتبعوا أهواءهم .⁽¹⁾
وقال أيضا في كتاب الجمهورية : « العدالة إنما هي حق الأقوى »⁽²⁾ .

غير أن مذهب الفارابي في الأخلاق ليس مبنياً على القوة كذهب نيتشه ، بل
هو مرتركز على الفضيلة . إن الانسان السعيد هو الانسان المتواضع ، والمدينة السعيدة
هي المدينة التي يحكمها ملك فاضل . وقد وصف الفارابي صفات العضو الرئيس كما
وصفه أفلاطون ، وبين أن الملك المتواضع يجب أن يكون فيلسوفاً حكيماً . فقد
قال أفلاطون في كتاب الجمهورية : « لا يمكن زول مؤس الدول والحكام
وشقاء النوع الانساني ما لم يعمك الفلاسفة ، ويتفلسف الملوك والحكام ، فلسفة
صحيحة تأمة ، أي ما نتجده لقوتن : السياسية ، والفلسفية في شخص واحد »
وقد عدد أفلاطون مزايا الفيلسوف الحقيقي . قال : « إن الفيلسوف الحقيقي يجب
أن يكون محباً للحقيقة ، ذو رغبة وفائدة في معرفة كل الموجودات . مبغضاً للكذب
محباً للصدق ، ميالاً إلى حنقار لذات الجسدية ، غير مكثرت بلال ما شدد القناعة
زهداً في حياة ، نالذاتية ، شجاعاً ، لموت ، بعيداً عن العناد والعجرفة
والكبرياء . ويجب أن يكون أيضاً صاحب ماردة ، حر الفكر ، قوي الحدس
عدلاً ، دمث الطباع ، مربع الحاضر ولذكرة والحامضة ، محباً للجمال ، ذو فطرة
موسيقية قانونية منسقة »⁽³⁾ .

وقد نسج الفارابي على منوال أفلاطون في وصف رئيس المدينة المتواضعة قال :

(1) Gorgias 483 et sa

(2) République 338-344

(3) République 473

(4) Ibid, VI 485-489

« ان الرئيس الحقيقي هو رئيس الامة الفاضلة ، ورئيس المعمورة كلها . ولا يجوز ان يكون فوقه رئيس اصلاً ، بل هو فوق الجميع ، وليس في وسع كل انسان ان يكون رئيساً ، لأن الرئاسة صفات لا وجود لها في كل شخص . وانما يكون الرئيس انساناً قد استكمل جميع الصفات الحسنة ، فصار عقلاً ومعقولاً بالفعل ؛ وتكون القوة المتخيلة قد استكملت عنده بالطبع ، حتى صارت قادرة في البقطة ، او في وقت النوم ، ان تقبل الجريئات عن العقل الفعال . فالانسان الذي حل فيه العقل الفعال ، هو الذي يصلح الرئاسة ، فيفيض عليه ما يفيض من الله على العقل الفعال ، ويكون حكيماً وفيلسوفاً ، نبياً منذراً ، ما سيكون ، ومحبراً ، ما هو الآن ويكون في اكمل مراتب الانسانية ، وفي اعلى درجات السعادة ، ثم يجب ان يكون له مع ذلك قدرة بلسانه على جودة القول والتجبل وقدرة على جودة الارشاد الى السعادة ، وان يكون له مع ذلك جودة ثبات ييدنه لمباشرة الاعمال (١) . »

ثم ذكر الفارابي صفات اخرى غير هذه قال (٢) : « يجب ان يكون لرئيس دماء لاعضاء ، جيد الفهم والنصور لكل ما يقال له ، جيد لحفظ لما يفهمه ، ولما يراه ويسمعه ، ولما يدركه ، جيد النقطة ذكياً ، اذ رعى الشيء ، بأدنى دليل فطن له ، محباً للتعليم ولا سعادة ، منقاداً له ، سهل القبول ، لا يؤمله تعب التعاليم ، ولا يؤذيه الكد ، يدي بذله منه ، غير شره على المأكول والمشروب ، محباً للصدق ومله ، مبغضاً للكذب وذويه ، كبير النفس ، محباً لكرامة ، محقراً للمال ، واسائر عرض الدنيا ، محباً للعدل وأهله ، ومبغضاً للجزور والظلم ، عدلاً غير صعب القياد ،

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٨٣ - ١٥٠ قال الفارابي : « رئيس المدينة الفاضلة يسر يمكن ان يكون في اسان نفق ، لأن الرئاسة انما تكون بشيئين : أحدهما ان يكون بانظره والطبع معداً لها ، والثاني بنبأة و الملكة لا ارادية ، ص - ٨٣ .

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٨٠ - ٨٨ .

لا لجوباً ولا جموحاً إذا دُعِيَ إلى العدل ؛ بل صعب القياد ، إذا دُعِيَ إلى الجور
وإلى القبيح ، قوي الزئمة على الشيء الذي يرى أنه ينبغي أن يفعل ، جسوراً
مقدماً ، غير خائف ولا ضعيف النفس . »

إن هذه الصفات التي ذكرها الفارابي لا تختلف عن الصفات التي ذكرها أفلاطون
إلا قليلاً . فهو قد اشترط أن تكون السياسة خاضعة للفلسفة ، وأن يكون
الحاكم فيلسوفاً ، والفرق بين دولة الفارابي ودولة أفلاطون ، أن الفارابي يريد أن
تجتمع السلطة كلها في يد شخص واحد ، وأن تلتف المعمورة حول ملك يقبل
تعاليمه عن العقل الفعال . أما أفلاطون فيرى أنه يجب أن يُعهد بمقاييد الأمور إلى
الفلاسفة ، ويرى أن في تربية هؤلاء الفلاسفة وفي تنظيم حياتهم ما يضمن للشعب
شروط شرارة العدالة عليه . فجمهوريته جمهورية أرستقراطية ، أما دولة الفارابي
فهي دولة وتوفرراطية مجتمعة في رجل واحد .

غير أن هذا الخلاف بين الفارابي وأفلاطون ليس حقيقياً ، لأن الفارابي يريد
جمع هذه الصفات كلها في إنسان واحد صعباً جداً ^(١) قال : « فإذا لم يوجد إنسان
وحد جمعت فيه هذه الشرائط ، ولكن وجد اثنان : أحدهما حكيم ، والثاني
فيه الشرائط الباقية ، كانا هما رئيسين » ^(٢) . وإذا اجتمعت هذه الصفات في ثلاثة
أو أربعة أو خمسة ، كانوا جميعهم رؤساء ، وإذا لم يوجد حكيم تضاف إليه

(١) آراء أهل المدينة المفاضلة : ص ٨٨ قال الفارابي : « واجتماع هذه كلها في إنسان واحد
عسر ، فلذلك لا يوجد من فطر على هذه القطرة إلا الواحد بعد الواحد والأقل من الناس ، فليس
بين هذا القول وقول أرسينائي لأشارت : النمط التاسع ، ص ١٢٤ ج ٢ ، من شرح
صير الدين لطومي . « جل جناب خلق عن أن يكون شريعة لكل واحد ، أو يظلم عليه إلا
واحد بعد واحد »

(٢) آراء أهل المدينة المفاضلة ص ٨٩

إدارة المدينة ، لم تلبث تلك المدينة بعد مدة أن تهلك . وهكذا يعود الفارابي إلى رأي أفلاطون في جعل الفلاسفة الحكام كثيرين ، وتنقلب ملكيته الاوتوقراطية إلى ارسنقراطية الفلاسفة والعلماء .

من الصعب بيان الاسباب التي جعلت الفارابي يعود إلى هذه الجمهورية ولكن لعل للحياة الاجتماعية في زمانه تأثيراً في هذا الرأي ؛ فهو يطلب أن يكون الحاكم واحداً ، وأن يكون عالماً فيلسوفاً ، ويرى أنه لا بد من تعدد الحكام إذا لم تجتمع هذه الصفات كلها في رجل واحد . فقد تكون الحكمة في رجل والعفة في رجل آخر ، كما كانت السلطة الدينية في زمانه ، منحصرة في الخليفة المقيم في بغداد ، كما كانت السلطة الزمانية موجودة في يد الامراء والسلاطين المنتشرين في سائر أنحاء المملكة .

إن رأي الفارابي في المدينة الفاضلة ، لا يخلو في بعض الاحيان من السذاجة ، غير أن قوة وصفه ناسئة في الحقيقة عن صدق تصويره ، وقوة إيمانه وثقته بطبيعة الانسان وفطرته ، إن مدينته الفاضلة هي مدينة الصالحين الذين يحكمهم فلاسفة حكماء أو أنبياء منذرون ؛ لذلك كانت هذه المدينة الفاضلة مدينة خيالية بعيدة عن الحياة والتجربة ولذلك أيضاً أكثر الفارابي من وصف المدن الفاضلة . من الصعب معرفة هذه الأهم الفاضلة التي يشير اليها الفارابي ، ويغلب على الظن أنه لا يصف في هذا الباب شيئاً معيناً ، بل يذكر حكماً عامة ، مبنية على حوادث جزئية مشنتة ومقتبسة من جمهوريات أفلاطون . لأن أفلاطون تكلم في الجمهورية عن ثورة الجهل على العلم ، وتفوق البطل على الحقيقة (٤٨٨) فهو إذن ينسج في أكثر هذه المسائل على منوال أفلاطون ، إلا أنه بُع في التحريد أكثر منه ، فجاءت مدينته الفاضلة بعيدة عن الواقع .

وفصارى القول . . إن المدينة الفاضلة التي ألّفها الفارابي أقرب إلى السماء منها إلى الأرض ، لا بل هي نتيجة من نتائج فلسفته الكونية ، ورأيه في مراتب الموجودات وارتقاها ، من الشريف إلى الأشرف ، حتى تنتهي إلى العقل الفعال وتصل عن طريقه بالإله . فكما أن الإله هو ملك السماء والعالم ، والمدير الحكيم الذي رتب الموجودات كلها ، ونظمها تنظيماً حكيماً . كذلك الملك الفيلسوف ، هو رئيس المدينة ومديرها ، وكما أن الكواكب والأفلاك مراتب ودرجات ، تشبه ترتيب قوى النفوس ودرجاتها ، فكذلك حسد الإنسان فيه أعضاء متعاونة كمتعاون أعضاء المدينة واتصالهم برئيسهم . فالكون والمعمورة الفاضلة والإنسان حلقات مختلفة ، لسلسلة واحدة . إن رئيس المدينة الفاضلة حكيم تشرق عليه من العقل الفعال صور تحمل أفعاله منسجمة في نظام الكون واتساقه » هكذا لتتسق الموجدات وتنظم وتتحدها ، هكذا تصل السياسة بالفلسفة ، وتطبق الفلسفة على لوجودها ، هكذا أيضاً تصل النفوس بعضها ببعض وتزداد لذّة السابقين بانضمام اللاحقين إليهم . وإن وراء كل طائفة طائفة أخرى ، وكما كثرت النفوس المتشابهة للمارقة ، واتصل بعضها ببعض ، كان العدد كل واحدة منها ، زبداً ، وكلما لحق به من مدهم ، زد العدد من لحق لأن بمصادفة لماضين ، وزادت لذات الماضي وتصل اللاحقين بهم . » وبدوه هذا لاتصال بين ماضي وحاضر إلى اللانهاية فلا حده ولا نهاية إذ من بذت التي يشعر بها أهل المدينة الفاضلة ، سواء أكان ذلك

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ص - ٩٥ . قول الفارابي : « إذا مضت طائفة فبطلت أبنائها ، وخلصت أنفسهم وسعدت ، فخلقهم ناس آخرون في مراتبهم بعدهم ، قاموا مقامهم ، وفعّلوا أفعالهم ، فاذا مضت هذه أيضاً وحلت ، صاروا أيضاً في السعادة إلى مراتب أولئك لماضين ، واتصل كل واحد بشبيهه في النوع والكمية والكيفية » .

قبل الموت أو بعده • إن مدينة الفارابي تصل سعادة الدنيا بسعادة الآخرة ، وتدل
على تفاؤله وثقته بفطرة الانسان ، على خلاف بعض معاصريه ، من الشعراء الذين
زعموا أن الظلم من شيم النفوس ! فهي حلم لذبد ، ولكن الأحلام ليست دائماً
خالية من الحقيقة ، وكثيراً ما يفضل الخيال على الحقيقة وتنسج الحقائق بمخيوط
الأحلام ! •



المخاضرة الرابعة

نظرية الفيض عند ابن سينا

او صدور الموجودات عن الخالق



ما هو رأي الفيلسوف في هذه الاشياء المحسوسة ، والكواكب المتيرة والسماء المظلمة ، هل وجدت هذه الاشياء قبل زمان أم هل حدثت معه أو بعده ، هل هي قديمة أم هل هي حادثة ؟ وهذا النور لدى بديل صور الكائنات والجاذبية التي يحتاج بها قلب الفلك ، والحياة التي تدب في أعضاء الحيوان ، هل وجد ذلك كله منذ القدم ، أم هل هو حادث ، هل يبقى إلى الأبد أم هل يفنى حيناً يفنى الزمان ، وبقلب النور إلى ظلمة . ليت شعري هل تألق هذا الوجود لحظة واحدة لينطوي في غياهب العدم ، أم هل هو أبدي ، أزلي .

هذه مسألة حارت عقول الفلاسفة فيها منذ القدم فحيرت قلب أرسطو كما حيرت قلب أفلاطون والفارابي وابن سينا وغيرهم من الفلاسفة المتقدمين والمتأخرين ولا تزال اليوم معضلة الفلاسفة الكبرى ، ومسألة المسائل كلها علمية كانت أو أدبية أو خلقية .

لا تظنوا أنني سأتيكم في هذا المساء بحل لهذه المسألة ، فانا الآن لست أدري إذا كان نطاق العقل قادراً على لاحتها بها أو بعض أحزائها ، لكن ذلك لم يمنع الفلاسفة من التفكير في مبدأ الكون ونهاية الوجود فمثل كل منهم دوره على مسرح

الحقيقة كما يمثل الشعراء أدوارهم على مسرح الخيال وغرضنا نحن اليوم أن ننقد هذه الادوار التي مثلوها ، كما ينتقد الادباء أدوار الممثلين ، وسيتبين لكم من هذا البحث التاريخي أن الفارابي وابن سينا لم يقولوا بقدم العالم كما كان يقول به أرسطو ، بل غيرا آراءه بما أضافاه إليها من مباديء الفلسفة الاسكندرانية ليجعلها مطابقة لأصول الدين ، فهما إذن قد ابتعدا عن مباديء أرسطو لينتقيا من الدين ؛ لكنها كما ستري لم ينجحا في عملهما هذا ولم يوفقا إلى إثبات حدوث الامكان بل اعتمدا رأي الافلاطونية الحديثة في القول إن الوجود يفيض عن الاول كما يفيض النور عن الشمس والحرارة عن النار .

إن أرسطو كما تعلمون يقول بقدم العالم ، حتى لقد زعم أنه باق لي الابد وأن الحركة أزلية كلزمان ، وأن صورة الحاضر تشمل الماضي كما تشمل المستقبل ، غير أنه قال أيضاً إن الحركة لا تقوم بنفسها وإنما محتاجة لمحرك ، أول . وإذا كان العالم قديماً فهو محتاج في قدمه إلى مبدأ يستند إليه ، إلى عقل يجعله معقولا ، وهذا المبدأ هو الحق الذي لا حق بعده ، والكل الذي لا كل فوقه ، والفعل المحض الذي لا عدم في ذاته ، ومعنى ذلك أن العالم محتاج إلى إله ولكن كلا منهما قديم ، لأنه ليس لفعل الاله ابتداء ولو كان لفعله ابتداء لكان العالم حادثاً ، إلا أن المحرك الاول يحرك العالم منذ القدم ، يحرّكه من غير أن يتحرك معه ، لأنه إذا تحرك انقل إلى الشر لا إلى الخير ، إذ لا يعقل أن يكون هناك خير غير الذي له في ذاته .

والقول بقدم العالم لا يتفق مع أصول الدين ، لأنه يؤدي إلى إثبات قديمين وحرمان الخالق من صفة الابداع ، فالانداع إذن هو خروج من العدم إلى الوجود وقد قال علماء الكلام بذلك واستدلوا على وجود الله بحدوث العالم ، قالوا إذا كان العالم حادثاً فهو بحاجة إلى محدث ، لأنه لا يعقل أن يحدث العالم من غير أن يكون

له مبدع فالإله إذن موجود لأن العالم - أدت .

غير أن فلاسفة الاسلام لم يتبعوا في ذلك رأي أرسطو ولا احتذوا فيه حذو علماء الكلام ، لأنهم إن اتبعوا رأي أرسطو بحذافيره ابتعدوا عن أصول الدين وإن ساروا على طريقة المتكلمين انقلبت الفلسفة إلى واسطة لأن طريقة علم الكلام إنما هي طريقة جدلية تؤخذ الخصوم بأوازم مسلماتهم (المنقذ ، ص ٨٠) وتخوض في البحث عن الجواهر والاعتراض من غير أن تبلغ في ذلك الغاية القصوى ، فلم ينبع الفارابي وابن سينا طريقة علماء الكلام كما انهما لم يقلدا أرسطو تقليداً اعمى حتى أن ابن طفيل قد ذكر في حي ابن يقظان أن في كتاب الشفاء أشياء كثيرة لم تبلغنا عن أرسطو (ابن الطفيل حي ابن يقظان ص - ١٢) وقد أضاف ابن سينا هذه الأشياء إلى فلسفة أرسطو لأنه كان يريد أن يجمع بين الدين والفلسفة كما فعل الفارابي قبله حتى أن ابن رشد وهو أقرب فلاسفة العرب إلى أرسطو قد ألف كتاباً في ذلك سماه فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال فالجمع بين الدين والفلسفة كان غاية أكثر فلاسفة العرب حتى لقد أثبت (غوثيه) و (آسين بالاسيوس) أن هذه الصفة هي أهم الصفات التي تتميز بها الفلسفة العربية عن الحكمة اليونانية ، وقد وجد العرب في مبادئ الأفلاطونية الحديثة خير واسطة لتحقيق هذه الغاية ؛ فاتبعوها عن طريق كتاب البشور وحياوهم يظنون أنهم يتبعون أرسطو ، وسينضح لنا ذلك بعد الاطلاع على نظرية الفيض عند ابن سينا ويمكننا أن نقول أن هذه النظرية ناتجة عن تأثير الفلسفة الاسكندرانية وعن ادعان ابن سينا لعلماء الكلام .

ما هي نظرية الفيض : أن نظرية الفيض هي النظرية التي تبين لنا كيفية صدور الموجودات عن الاول ، فيزعم أن هذا الصدور فعل ضروري ناشئ عن طبيعة المبدأ الاول فالوجود يصدر عنه كما يصدر النور عن الشمس وكما تصدر الحرارة عن

النور . كأن هناك قانوناً لتطور الكائنات وانتقالها من الواحد الى الكثير ، من الاول الى العقول أي من الوجود الابدئي إلى الوجود الزماني المتغير . إن هذه النظرية اطلاقية ، وهي تختلف تماماً عن آراء أرسطو ، ولا يمكننا أن نحدد علاقتها بكل من هذين الحكيمين الا اذا شرحناها شرحاً وافياً .

تستند طريقة الفيض عند ابن سينا الى ثلاثة مبادئ :

أ - المبدأ الاول ، هو تقسيم الموجودات الى ممكن وواجب . فالإله واجب بذاته ، أما الموجودات الأخرى التي تصدر عنه فممكنة بذاتها واجبة بالإله . ولكن ما هو الواجب ؟ الواجب عند ابن سينا هو الموجود الذي لا يمكن فرضه غير موجود ، وإذا فرض غير موجود عرض منه محال ، ولو واجب قد يكون واجباً بذاته وقد يكون واجباً بغيره . فالواجب بذاته هو الموجود الذي لا تستطيع أن تتصور عدمه ، أما الواجب بغيره فهو الذي يكتسب وجوده من مبدأ مبين لداته . فالإله واجب الوجود بذاته لانه لا يحتاج في وجوده الى شيء آخر غيره ، أما الأربعة فهي واجبة بغيرها اي نها لا تتم الا بئين مع اثنين ، كذلك الاحتراق فهو واجب بغيره لانه لا يحدث الا عند التقاء القوة المحركة والقوة مخترقة . ثم ان الواجب الوجود بذاته لا يجوز ان يكون واجباً بغيره ، لان كل ما هو واجب لوجود بغيره ممكن بذاته . فالممكن هو الموجود الذي متى فرض غير موجود لم يوجد له عرض منه محال ، بل ان ميله الى لوجود معادل لميله الى العدم . فالموجودات اما ان تكون حجة لوجود وما ان تكون ممكنة الوجود . مثال ذلك أن المعلول وجب بالعلة ، الا أنه بذاته ممكن . اذا كانت النار علة الحرارة كانت الحرارة ممكنة بذاتها وواجبة بالنار كذلك اذا كان لاله علة وجود العالم كن العالم ممكناً بذاته واجباً لله . ولانه واجب بذاته لانه لا يفتقر في وجوده الى علة ، لانه لو كانت له علة لصار وجوده

ممكناً بذاته واجباً بغيره ، وهذا محال فالإله لا يمكن أن يكون واجباً بغيره لأن في ذلك هبوطاً إلى حظيرة الامكان ؛ أما العالم المحسوس فهو ممكن بذاته لا واجب وقد أخطأ الذي زعم أن الأشياء المحسوسة موجودة لذاتها واجبة لنفسها ، قال ابن سينا : « وإذا تدكرت ما قيل لك في شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجباً وتلوت قوله تعالى لا أحب الآفلين ، فإن الهوى في حظيرة الامكان أقول ^(١) »
فهذه إذن ثلاثة أنواع للموجودات :

(١) النوع الأول هو الممكن بذاته ويشتمل على جميع الأشياء التي لا يترجح فيها العدم على الوجود ، أي أن في طبيعتها أن توجد وأن لا توجد .
(٢) والنوع الثاني هو الممكن بذاته لواجب بغيره ، ويدخل في هذا النوع كل ما نراه من الأشياء والحركات .

(٣) والنوع الثالث هو لواجب بذاته وهو المبدأ الأول أي الله .
إن تقسيم الموجودات على هذه الصورة رأي افرد به ابن سينا من بين جميع الفلاسفة حتى قد لامة ابن رشد عليه وقال إن ابن سينا قد اتبع في ذلك رأي المتكلمين وخصوصاً رأي أبي المعالي لذي كان يقول إن العالم بأمره جائز . قال ابن رشد : « ونحن نجد ابن سينا يدعي هذه مقدمة بوجه ما وذلك أنه يرى أن كل موجود م سوى الفاعل فهو ذو عتبر ذاته ممكن وجائز ^(٢) » . فإن سينا قد اتسع ذن رأي أبي المعالي في قبول هذا المبدأ ، لا أنه لم يتبعه إلا ليدني عليه نظريته في صدور الموجودات كلها عن واجب .

٣ — والمبدأ الثاني يدي بجمه عند ابن سينا هو المبدأ القائل لا يصدر عن

(١) شارحات ، ص ١٥٤ موطوعه يد ١٨٥٠

(٢) ابن رشد الكشاف عن مرامي الآفة في عقائده (ص ٤٠) طبع هذا الكتاب مع كتاب

فصل العقل في القاهرة سنة ١٩١٠

الواحد إلا واحدا ، قال ابن سينا في كتاب النجاة (ص - ٤٥٣) : « إن الواحد من حيث هو واحد ، إنما يوجد عنه واحد » وقال أيضا في كتاب الاشارات : « الاول ليس فيه حيثيات لوحدانته فيلزم كما علمت أن لا يكون مبدأ الاول الواحد بسيط » ومعنى ذلك أن الاول واحد من جميع الوجوه ، فاذا صدر عنه وجود وجب ان يكون هذا الوجود واحداً ، مثال ذلك ان الاله لا يبدع إلا العقل الاول ، لانه واحد ، ولانه لا يصدر عن الواحد الا واحد ، وهذا شبيه بما قاله بلوتن في كتاب التساميات ، إن الواحد لا يصدر عنه الا اقنوم ثان وهو العقل ، لان الواحد غير معين اما الاقنوم الثاني فهو عقل وموجود ومعقول معا .

٣٠ - ولبدأ الثالث الذي أخذ به ابن سينا هو مبدأ الابداع او التعقل وهو يجعل الابداع في الحواهر المتفارقة ناشئا عن التعقل او التفكير . قال ان تعقل الاله هو « علة للوجود على ما يعقله » فاذا فكر العقل في شيء وحد ذلك الشيء على الصورة التي فكر فيها ، بالعقل لاول ، إنما ينشأ عن تأمل الاله ذاته ، واذا فكر العقل الاول في الاله فاض عنه عقل ثان ، لان هذه العقول المجردة بعيدة عن عوائق المادة ولواحقها ، فيوجد عن تعقلها عقول اخرى من غير ان يكون هناك مانع لذلك .

إن هذه المبادئ الثلاثة التي استخرجناها من فلسفة ابن سينا توضح لنا كيفية صدور الموحديات عن الاول ، وصنيتين أن فيض الموحديات عن الاول إنما يكون بمنزلة هذه المبادئ الثلاثة بعضها ببعض ، لان الاله عند ابن سينا يجمع هذه الصفات الثلاث في ذاته لانه وجب ووحد وعقل .

فالاله وجب بذاته لانه مبدأ كل شيء وعلة كل وجود ، ووحد ، وحده ، غيره لكن له علة ، لأن هذه الصفة لأحيرة لا نتفق مع كماله .

والاله واحد من وجوه شتى لانه تاء الوجود ، ولانه لا ينقسم ولان مرتبته .
 في لوجود هي أعلى المراتب . ان احد وجوه الواحد أن يكون تالما ، فان
 الكثير والزائد لا يكون لهما وحدة ذاتية .

والاله عقل ايضاً ، فهو بعقل ذاته وبالعقل انه مبدأ للموجودات التامة ، وإذا
 عقل ذاته وعقل انه مبدأ لكل وجود عقل أوائل الموجودات عنه وصار عالماً بما يتولد
 عنها فهو بعقل كل شيء على نحو كلي ، فيكون مدركاً للامور الجزئية من حيث هي كلية .
 قال ابن سينا : « وكما أنك اذا تعلم الحركات اسماءية كذا فأنت تعلم كل كسوف
 وكل اتصال وانفصال جزئي . . فكذلك الاله يعلم الكليات ولا يعزب عنه شيء
 شخصي فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض » (١) .

لا شك أن الاله صفات اخرى غير هذه فهو كما قال ابن سينا في كتاب
 الشفاء عشق ومعشوق وتو وحق وخير محض ، ونحن نقصر على الصفات الاولى
 الانبياء وسطتها كيفية صدور الموجودات عن المبدأ الاول .
 ونسرح لأن هذا صدور بختصر :

ان الاله عقل فهو ذن بعتر في ال الامر ذاته . ولما كان العقل علة للوجود
 كان من ضروري ان يصدر عن عقل الاله صدر عقل ل . ثم ان لاله واحد لا
 ينقسم فيجب ذن ان يصدر من تعقله صدر عقل لاله ل يصدر كما قلنا
 عن لواحد لا واحد . ثم ان هذا العقل لا يوجب ذن . ثم ان ذن هو
 ايضاً بعقل لاله وبالعقل نفسه . فاذا عقل الاله صدر من تعقله عقل ذن .

(١) قال الغزالي في المنقذ من الضلال : ومن ذلك قولهم : ان لله تعالى يعلم الكليات
 دون جزئيات وهذا بصاً كقصر صريح ، بل لحق انه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في
 السموات ولا في الارض ، ص ٩٥ .

ذاته تولد من تعقله لها نفس الفلك الاول وحسبه . فالنفس تصدر عن الوحوب الذي في ذات العقل الاول والجسمه يصدر عما في العقل الاول من الامكان . فهناك اذن ثلاثة شياء تفيض عن العقل الاول : عقل ثاني والنفس والفلك الاول . ثم ان هذا العقل الثاني واحد الاول ممكن بذاته فيصدر من تعقله الاول عقل ثالث ومن تعقله لذاته نفس وجسمه ولا يزال هذا التتعقل ينتج عقولا ونفوسا واولاكا حتى ينتهي الامر الى العقل العاشر . هو العقل الفعال اي العقل المدير اعالم الكون والفساد . ن لامور السارية تولف ذن سلسله كل حلقة منها تحتوي على ثلاثة اشياء . فالاله لا يبدع لا العقل الاول ، اما العقل الاول فيبدع ثلاثة اشياء : العقل الثاني والنفس والفلك . والعقل لثاني يبدع ثلاثة شياء : عقل الثالث ونفسه وفلكه وهكذا الى ن ينتهي الفيض الى فلك القمر وكرة الهواء الخيطة بالارض . (١)

قال ابن سينا : « واثبت ان ههنا عقولا ونفوسا مفارقة كثيرة ، فمحال ان يكون وجودها مستفادا بتوسط ما ليس له وجود مفارق . . . ان المعلوم بذاته ممكن لوجوده . وبلاول وجب لوجوده وجوب وجوده بذاته عقل . وهو بعقل ذاته . بعقل الاول ضرورة ، ويجب ان يكون فيه من الكثرة : ١ - معنى عقله لذاته ممكنة لوجوده . - ٢ - وعقله وجوب وجوده من الاول (للمعقول بذاته) - ٣ - وعقله الاول . وليست الكثرة له من الاول . فان ممكن وجوده امر له بذاته لا بسبب الاول ، بل له من الاول وجوب وجوده » (٢)

(١) زعم ابن سينا في كتاب الشفاء لمقالة العاشرة من الاخيات ، الفصل الرابع . ان هذا الفيض يتوقف عند العقل العاشر ولكن لادلة التي ذكرها تهديد هذا لوني ليست كافية . رجع نسخة ص ٢٥٥ ، ولانشرت ص ١٧٤ .
(٢) (انجاء ٤٥٥ - ٤٥٩) ، الشفاء ، لمقالة العاشرة ٥٩٩ .

ونحن اذا انعمنا النظر في هذا الكلام ادر كنا ان ابن سينا يريد ان يبين فيه كيفية صدور الكثرة عن الوحدة ، فالاله واحد ولا يصدر عن الواحد الا واحد وهو العقل الاول ، الا ان هذا العقل الاول يعقل الاله ويعقل ذاته ، ففيه اذن بهذا المعنى كثرة . فالكثرة لم تتولد من الواحد الا بتوسط العقل الأول وهذا شبيه بما قاله بلوتن في صدور العقل الواحد . قال ابن سينا : « ثم يتلوه عقل وعقل ، ولان تحت كل عقل فلما بآدته وصورته التي هي النفس وعقلا دونه فتحت كل عقل ثلاثة احياء . حتى لوجود فيجب ان يكون امكان وجود هذه الثلاثة عن ذلك العقل الأول في الابداع لأجل التثليث المذكور فيه والافضل يتبع الافضل ^(١) » . فالاله يبدع العقل الأول ويكون هذا العقل مبدأ حركة الفلك الاقصى وهو يشارك الاله في الابداع ثم ان هذا العقل الاول ممكن بذاته واجب بالمبدأ الاول ولولا هذه الكثرة التي في ذاته لما استطاع أن يبدع حزاء الفلك الذي بعده ، لانه يتأمل المبدأ الاول ويحسره فينشأ عنه عقل ثان متصف بخصا بخاصة الابداع ثم يتأمل ذاته فينشأ عنه قس وجرم . وهكذا فان احتراع العقل الاول جعل ابن سينا يوضح لنا كيفية صدور الكثرة من الوحدة لان لعقل الاول ثنائي الطبيعة أما الاله فهو واحد من جميع الوجوه .

فكنا ان العقل الاول ممكن بذاته ووجوبه بالاول . فمن أين جاء هذا الامكان وكيف تولد من لوجب ، ان ابن سينا لا يجيب عن هذه المسألة . نعم انه جعل وجود لاله متقدما على الامكان الا انه احتاج الى لامكان في توليد الكثرة من الوحدة . ان هذا الامكان شبيه بالمادة التي تكبر عنها ولاطون في بيان عمل اصانه وهي مجردة عن كل حقيقة جوهرية ، لا بل هي كما قيل مقر العدم .

(١) ابن سينا المصدر نفسه .

فإذا صح ذلك كان الامكان قديماً أيضاً وهذا يقرنا من رأي المانوية الذين جعلوا مبدأ الوجود اثنين: الدور والظلمة ، لان الاله نور والامكان ظلام ، فالعقل يفيض من النور والاله يرش على المادة من نوره فتتكيف المادة بحسب الصور التي تشرق عليها منه . ثم ان هذه الصورة خير لان كل الوجود هو كمال الخير . ولا خير في المادة إلا بما يفيض عليها من واهب الصور . وهي تعشق الصورة ، والعشق هو علة لا بداع كما هو سبب البقاء ، والمادة أشبه بالمرأة القبيحة ، كما نكشف قناعها غطت دمائها . و الصورة هي القناع الذي يكسب المادة جمالا وهي تعشق هذا القناع لانه كمال وخير - وكل من أدرك كمالا وخيرا فانه بطبعه بعشقه . فلا غرو اذا عشقت المادة الصورة ، ولا غرو اذا تطلعت النفوس البشرية الى الجواهر العلوية ، لان السعادة هي في دراك الكمال . فالخير المطلق هو عشق مطلق ، لان الخير يتحلى له اشقه ، وهو جوده و كرمه يجب ان يتحلى لكل عاشق ، فاذا احتجب جماله عن بعض الموجودات ، فذلك ليس لنقص في جوده بل لنقص سيفي تلك الموجودات نفسها ، لانه لا حجاب لا في محجوبين .

ان هذا الخير المطلق الذي يتكلم عنه ان سينا لا يختلف كثيراً كما ترى عن الصانع الذي يتكلم عنه فلاطون في كتاب (طيطوس) وهو غاية النفوس البشرية وغاية حركات السماوية لان الافلاك لما تتحرك في سبيل الخير . وهي تتحرك ايضا بحركات مستديرة على سبيل النسيج لامر الله تعالى (تسع رسائل في الحكمة والطبيعات ص ٥٧) كان حركاتها عبادات ملكية (نجاه - ٢٣٤) .

ان حركات الافلاك شبيهة بحركات النفوس لان الفلك شبيه بالاسان وهو كما قال من سينا حيون مطيع لله تعالى (نجاه ٤٢٢) ، وكما ان له نفسا تحركه فكذلك له عقل يديره لان الحرك القريب للافلاك ليس طبيعة ولا عقلا بل هو نفس .

فالنفس هي المحرك القريب والعقل هو المحرك البعيد . ولا يمكن ان يكون المحرك القريب عقلاً لان ذلك يدعو الى تغير حقيقة العقل . ونحن نعلم أن المعقولات ثابته لا تتغير . أما النفس فتبدل مفاهيمها واداءاتها وهي علة الزمان تتخيل الحركة والتغير ، أما العقل فلا يتغير لانه مفارق للمادة فالنفس تحرك جسم الفلك كما تحرك نفس الانسان جسده ، وهي تحرك الفلك حركة مستديرة لان الحركة المستديرة هي أكمل الحركات وهي التي تجعل الفلك مستعداً لقبول الخير من المبدأ الاول .

ونحن نجد اننا اذا تصورنا خير تحركنا اليه . والخير هو غاية حركة الافلاك لان النفوس انما تتحرك بحركات مستديرة حول عقولها لتصيب من حركاتها هذه كمالاً ، وامل هذه الحركة شبيهة بحركات لدرويش في حركاته . إذ يحركون جسامهم بحركات مستديرة لينالوا من وراء هذه الحركات خيراً . وإن حركات الافلاك مستديرة كحركات لدرويش ، لاني هي شبيهة بحركات محوس حول النار كما تحركوا اصابعهم منسكاً كمالاً . لأنهم لا يبلغون بهذه الحركات كمالاً بل كما تحركوا شعروهم برغبة في الكل وحاجة اليه فهم يفتنون قوسهم في الحركة من غير ان يدركوا الخير أو يصلوا اليه ويتحدوا به كأن حير المطلق حد نهائي وغاية قصوى ، قد يكون في وسع النفس ان تشبه به ، ولكن ليس في وسعها أبداً ان تدركه وتتحد به من غير ان تفنى في العقل .

كيف تصدر الموجودات عن الاول :

ان الوجود يفيض عن الاول فيضا ضرورياً معقولاً . فالعقل الاول يفيض مباشرة من الله وهو أكثر العقول جملاً واقبها . وسأوضحها لاحقاً لانه قرب العقول من الله . والعقل الثاني يفيض عن العقل الاول . كما يبعث عقول عن مبدأ الاول ضعف كمالها ونقص خيرها . لانهما تشتركا في الابعاد لاشتركا في

صفتي الوجوب والتعقل . ولو لا ذلك لما ابدع الاله عقلا ولا ابدع العقل الأول نفساً .

إلا ان هذا الفيض ليس على سبيل القصد لأنه اذا قصد الأول شيئاً غيره صار هذا الشيء على مرتبة منه في لوجوده ، والمقصود اسمي كلاً من القاصد . اصف ان ذات أن احاطت ذا قصد وجود الكون عنه ادى ذلك الى كثرة في ذاته . ثم ان هذا الفيض ليس على سبيل الطبع ، أي ليس ناشئاً عن ضرورة عمياء ، ذ كيف يعقل أن يكون العالم صادراً عن لاله من غير أن يكون له به معرفة ورعاً وكيف يصح هذا ، ولاله عقل محض يعقل ذاته ، فيجب أن يعقل ايضاً انه يرمه عن عقبيه لذاته وجود الكل عنه وأن هذا الفيض من لوزم جلالته المشوقة . فافيض ليس ذن على سبيل القصد ولا على سبيل الطبع ، بل هو فيض رضى معقول . قال ابن سينا « والأول رضى فيضان الكل عنه » (نجاة - ٤٤٩) . فهو يعقل ذاته ويعقل بها مبدءاً نشأاً احيى وذلك لعقل ليس على طريق الانتقال من قوة الى قوة . ومن معقول الى معقول بصورة كلامية بل هو عقل واحد حتمي ، خرج عن الزمان . لأنه لو انتقل من معقول الى معقول حدث في ذاته تغير ، ونحن علمنا ذاته لا تتغير ، ان حقيقة العقول عند الله واحدة . ذن فالفيض فما هو على سبيل الزود والضرورة العقول

ان هذا فيض يتوقف عند عقل حاضر وهو العقل الفعال الذي نتطلع اليه نفوساً مشرقة ، ان سبيلنا لا يهتد كيف يتوقف فيض لوجود عند اعترافنا بغيره ، بل يتوقف على ذلك ، ولأن هذه لادبية ليست كافية حتى قد قل من حدودنا : اننا نراهم يذهبون اليه راضين خديعة وجوهه ، فاما سندهم موجودات كهمى العقل الاول وكنفؤهم به في السرقى الى لوجب فهو قصور

عما وراء ذلك من رتب خلق الله ، فالوجود اوسع نطاقاً من ذلك ويخلق ما
لا تعلمون » (٦٨)

تلك هي نظرية الفيض عند ابن سينا . ومن دقيق فيها وفهم أغراضها أدرك ان
الشيخ الرئيس اقتبسها من قول الفارابي في المديّة الفاضلة فقد بين الفارابي هناك
أن وجود الموجودات عن المبدأ لأول أمر ضروري لا محيد عنه قال : « ومتى وجد
للأول لوجود ابدى له نزم ضرورة ان يوجد عنه سائر الموجودات » ووجود
لاشياء عنه ناهو على جهة فيض وجوده فالوجود بفيض اذن كما قال الفارابي
فيضاً ضرورياً ، لان هذا الفيض ليس اغاية ، لان الخالق لم يوجد لاجل غيره
بل ان هذا الاليجاد جود منه وهذا جود محتف عن الجود البشري ، لانا باعطاءنا
للمال استفيد من غيرنا كرامة ونعمة ، أما الخلق فانه يعطي لوجود غيره من غير ان
يستفيد من ذلك شيئاً ، لذلك كان وجوده قبل فيض لوجود عنه لا يقل كلاً عن
وجوده بعد الفيض (المديّة الفاضلة ١٧٦ : ١٨٦) ثم ان الفارابي يصف مراتب
الموجودات بقوله : « وفيض عن لأول وجود ثاني ، فهذا الثاني هو ايضاً جوهر غير
متجسم اصلاً ولا هو في مدة فهو بعقل ذاته وبعقل الاول بعقل من الاول
يلزم عنه وجود ثالث ، وبما هو مشجهر بذاته نفي تحصه يلزم عنه وجود السماء الاولى »
ثم ينشأ عن العقل الثالث كرة الكواكب الثابتة وعن العقل الرابع كرة زحل ،
وعن الخامس كرة المشتري وعن السادس كرة المريخ وعن السابع كرة الشمس
وعن الثامن كرة الزهرة وعن التاسع كرة عطارد وعن العاشر كرة القمر وعند
كرة القمر ينتهي فيض الاحسام السماوية . فالسما الاولى هي اذن اعلى الافلاك
وكرة القمر هي أدناها ، وكل هذه الافلاك محيطة بالارض والارض ثابتة في
المركز .

فأين سينأى قد أخذ هذه النظرية عن الفارابي ، ولكنه أضاف إليها مبدءاً في تقسيم الموجودات إلى ممكنة وواجبة . وقد بينا كيف تفيض العقول والنفوس والاجرام السابوية تبعاً لهذا المبدأ ، إلا أن آراء الفارابي نفسه في فيض الموجودات عن الاول ترجع إلى كتاب التساميات لبلوتن زعيم الافلاطونية الحديثة اذ يقول : إن العقل الذي يفيض عن الواحد هو كالنور الذي يفيض عن الشمس ، لان كل الحقيقة المعقولة نور . والواحد فوق المعقولات كلها (Ennéades V p. 66) ان المبدأ الاول بسيط ، وهو مكتف بنفسه ، لا يحتاج الى شيء . ان المبدأ الاول ليس حادثاً لانه ليس في مادة ، وهو الاول لانه الواحد . وكل وجود بعده مركب ، لكن كيف تصدر الكثرة عن الاول ؟ اذا كان الاول كاملاً وجب أن يكون اتم الموجودات ابداعاً . وكما كان الموجود كاملاً كان ابداعه اتم . فلا يحبس في ذاته بل يفيض عنه وجود غيره . وهذا ينطبق على الموجودات صاحبة الاختيار كما ينطبق على الموجودات التي لا اختيار لها ، فكيف يبقى الاول محبوباً في ذاته من غير أن يكون له وجود . ان كل خير حقيقي يقتضي فيضانه ، وإذا فاض الخير على الوجود صار الوجود حقاً ، لان قوة الابداع انما تفيض عن الخير

فها أنت ترى أن المستند الاول لاين سينأى والفارابي وغيرهما من فلاسفة العرب في نظرية الفيض انما هو بلوتن . إلا أنهم جمعوا في هذه النظرية آراء فلاطون الى آراء أرسطو ومزجوها ببعضها بعض فهم قد أخذوا من أرسطو قولهم ان فوق الله إلهاً ، وان هناك أفلاكاً ذات حركات مستديرة وانها تتحرك تحت تأثير العقول . وأخذوا عن بلوتن وفلاطون قولهم ان الكثير يصدر عن واحد ، وان لانه يعقل ذاته ويعقل الاشياء على توجه الكلي ، وان عقله لداته يولد العقل الاول وان العقل يتأمل الواحد يعود اليه ، ثم ان هذه الآراء قد مزجت عند ابن سينأى بآراء المنجمين

وتمايهم ، وقد كان الطبيعيون والمنجمون في ذلك العصر يبدون للأجرام السماوية انصلا وآثاراً في هذا العالم مختلفة تدل على اختلاف طبائعها . فيفيض من الجرم الأقصى على الاجسام استعداد المادة لقبول الصورة ، و يفيض منه على النفوس تهبوها لقبول العقل بالفعل . و يفيض من كوكب زحل قوة تفعل في الاجسام برداً وجوداً وتولد في النفوس استعداداً لقبول التخيل والذكر والتفكير والتوهم . اما المربخ فانه يفيض منه في الاجسام قوة تفعل فيها حرارة غريزية واذاغنا للتغير والاستحالة و يفيض منه في النفوس تهبو للقوة الغضبية ، وأما القمر فيفيض منه في الاجسام قوة تفيد الرطوبة الطبيعية وفي الانفس استعداداً للقوة العاذية وربما اثرت في الاتمس الانسانية هيئة تكون بها سريعة التحول والتبدل عن خلق وقصد الى آخره . فالمربخ فحك الغضب والقمر فك التمدل والتحول ، وهذا التأثير الذي للأجرام السماوية في أحول الموجودات لارضية هو نهاية ما توصلت اليه هذه النظرية الغربية .

اقول هذه النظرية الغربية ، ونا أنظر الى ابن سينا بعقلية رجل من رجال القرن العشرين ، يعرف أن الارض تدور حول الشمس وان الكواكب مركبة من العناصر الكيميائية التي تجدها على الارض وأنها خضعة لقوانين طبيعية شبيهة بالقوانين التي تخضع لها كرتنا ، ولكن من رجع بانكاره الى ذلك العصر عذر الفارابي وابن سينا وغيرهما من الفلاسفة على هذه الاحلام التي تخيلوها . فقد كان علماء ذلك العصر يعتقدون أن لارض هي في مركز العالم وان الشمس والقمر والكواكب كلها تدور حول الارض . انظروا مثلاً الى كتاب المجسطي لبطليموس وقايسوا بينه وبين ما قاله الفارابي وابن سينا تجدوا إلهيات هذين العيسوفين مطابقة لحالة افلاك في ذلك العصر . ان المذاهب الفلاسفية انما تبنى على العلم وتبدل بتبدله فابن سينا

قد بني مذهب على المسلمات العلمية الشائعة في زمانه وهي نقول ان الافلاك تسعة بعضها في جوف بعض كحلقة البصلة وأدناها الينا فلك القمر وهو محيط بالهواء من جميع الجهات كحاشية قشرة البيضة يبياضها والارض في جوف الهواء كالمحبة في البيضة . ان أهل ذلك العصر كانوا يعتقدون ان الكواكب اجسام سماوية وان لها قوساً تحركها ، وان لحركتها تأثيراً في قوسنا وأجسامنا . فكان كل كوكب من الكواكب إلهاً شبيهاً بآلهة اليونان فالمریخ إله العضب والشمس إله الحرارة والقمر إله الرطوبة . ان هذا الاعتقاد لا يوجد عند اليونان فقط بل نجده ايضا عند الكلدانيين ونجده ايضا عند بعض العلماء الحرائين المعاصرين لابن سينا الذين كانوا يبعدون الكواكب كاجدادهم ، فلما انتقل العلم الى العرب عادت الى بعضهم تصورات بابل واحلامها ، ففكروا في احياء السماء على هذه الصورة العجيبة حتى لقد استغرب الغزالي هذه النظرية وقال رداً على الفلاسفة : « ما ذكركموه تحكمات ، وهو على التحقيق ظلمات فوق ظلمات ، لو حكاه الانسان في نومه عن منام رآه لاستدل به على سوء مزاجه » (تهافت ، ص - ٢٩) وقال ابن رشد : « والعجب كل العجب كيف خفي هذا على ابي نصر وابن سينا لانهما اول من قال هذه الخرافات فقلدهما الناس ونسبوا هذا القول الى الفلاسفة » ان ابن رشد يشير هنا الى انتقادات الغزالي المرة التي حطم بها آراء ابن سينا في كتاب التهافت ، وهو يريد ان يبين ان انتقاد الغزالي لا يهدم شيئاً من الفلسفة بل يهدم هذه الآراء العجيبة التي جاء بها ابو نصر وابن سينا ، وقد خفي على ابن رشد ان هذه الخرافات إنما هي دليل على ان الفارابي وابن سينا شيئاً من حربة الفكر وابتعادا عن فلسفة ارسطو . فابن سينا قد ابتعد عن ارسطو وخرج آراءه باراء

انفلاطون ليجعل إلهياته مطابقة لاصول الدين . الا انه لم يستطع ان يثبت حدوث الامكان ولم يوفق أيضا الى جعل صفات الاله مطابقة تماما لصفاته الموحى بها . نعم ان ابن سينا ، خير وكل وعقل الا ان هذا الخير لا ينحلي للكائنات الا لكمالها وهذا العقل لا يعقل الجزئيات الا لعقله ذاته . فهو اذن بعيد عن الحياة والحركة والفاعلية والرحمة والمحبة وغيرها من الصفات التي نجدها في الاديان . نعم ان ابن سينا يقول ان الاله عاشق ومعشوق ولكن هذا العشق عشق جاف ، ليس له فيه شيء من الحربة ، لانه ناشئ عن تعقله لذاته ، فلا غرو اذن اذا قام الغزالي على الفارابي وابن سينا ورد عليهما . وقد يظهر ان في تصوف ابن سينا رجوعا الى الحياة والفاعلية والرحمة ، الا ان الامر على خلاف ذلك . لان تصوف ابن سينا ، تصوف عقلي ، لا تصوف قلبي . وقصارى القول انكم اذ نظرتم الى هذه الاراء التي شرحناها في هذا المساء حسبتموها كما قال الغزالي احلام نائمة او خرافة من خرافات العجائز ، الا انكم اذ وضعتم ابن سينا في عصره عذرتوه على احلامه هذه ، وعرفتم انه لم يفسد هذه السفطة ولم يموه هذا التعميم لا لاتباعه اراء اليونان من جهة ورغبته في المحافظة على احوال الدين من جهة اخرى ، ان مساكن العم كانت في زمانه فاسدة فلا تعجبوا اذن لهذه الاساطير التي جاء بها .

ولعل هنالك تأثيرا ايضا للحياة السياسية في زمانه ، اذ كانت الخليفة مقبلا في بغداد لا يعرف ما يفعله السلاطين في ممالكهم المختلفة . فكان الخليفة هو الواحد الذي لا يتحرك ، واخير المطلق الذي لا يدرك ، والمبدأ الاول الذي نتجه نحوه العقول ، وكان الاسراء والسلاطين عقولا مستقلة عنه ومتصلة به لانها تشاركه في ابداعه ، وتعتمد الخير منه ، ان الكواكب في الهيئات ابن سينا ملائكة تتحرك

في السماء تسبيحاً لله تعالى كما يتحرك السلاطين والامراء في خدمة الخليفة الساكن
فكان السماء دولة قد فصلت القوة المدبرة فيها عن القوة المحركة ، وكان الحياة
السياسية قد نظمت على صورة الاملاك وحر كانتها . وعلى ذلك فليست افكار ابن
سينا رؤيا من رؤى السماء ، بل هي اضافات احلام مختلطة بالبحر الارض .



المخاضرة الخامسة

نظرية النفس عند ابن سينا

ذكرت لكم في المخاضرة السابقة كيف علل الشيخ الرئيس صدور العالم عن الاله وكيف سار على طريقة أفلاطون في التوحيد بين الاله والحب والخير، وذكرت لكم أيضاً شيئاً عن حالة العلم في ذلك العصر، وقلت ان الباعث الاساسي على القول بشك النظرية الفريية هو باعت ديني، وان ابن سينا لم يوفق الى اثبات حدوث العالم بتقسيمه الموجودات الى ممكنة وواجبة، ثم يثبت أثر الحياة الاجتماعية والدينية في ترتيب العقول والنفوس والاجراء العلوية وقلت ان المحرك القريب للاجرام هو نفسي لان النفس تفيض من العقل وترغب في الاتصال به، الا أنني لم ابين امر النفس الاوضح حقيقتها، فما هي النفس وما هو أصلها؟ من أين أتت ولي ابن تعود؟

لقد فكر الفلاسفة منذ القدم في امر النفس وبقيائها بعد الموت فعز على كثيرين منهم أن يكون مصير حياة الانسان الى العدم فقالوا بجلود النفس، وكان لمذاهبهم تأثير في حياة لاسان وخلاقه. ولا غرو فان أعظم نظريات الفلاسفة تصل الى آذان العامة حتى انك لتجدهم يذكرون الحياة والموت والخلود في عايبهم وأحاديثهم فيكمونك عن النفس وسعادتها وشقاها وبذكرون حدودها ورجوعها ونقصها. فالبحث عن مصير النفس بحث حيوي لا يستطيع الانسان ان يعرض عنه، ويقم في

ظلام من الشك دامس لا يعرف نفسه ولا يعرف غايتها .

ان الصفة الرئيسية التي تمتاز بها فلسفة سقراط وأفلاطون هي اهتمامها بمعرفة مصير النفس ، والمباحث النفسية في فلسفة أرسطو اثر عظيم حتى ان كتاباته في النفس كان المرجع الاول للفلاسفة الذين طرّقوا هذه المباحث بعده ، فابن سينا قد رجع الى كتاب النفس هذا واقتبس من تساعيات بلوتن وكتب أفلاطون اشياء كثيرة لأنه مزجها وصهرها وكون منها نظرية ذات لون خاص تختلف صورتها عن اللون لآخر ، المقومة لها .

ن نظرية النفس عند ابن سينا نظرية غنية تشتمل على عناصر كثيرة لا يمكن ذكرها كلها في محاضرة واحدة . فاقصر اذن في شرحها على بعض المسائل كتابات وجود نفس وحدوثها وبيان قواها ووحدتها واكتسابها للمعرفة وخلودها .
١٠ - اثبات النفس ان ابن سينا بثبت وجود النفس بالحدس والمحاكمة معا فنحن ندرك بالحدس ونشعر أن بين جثيتنا قسا متحركة حاسة وشاهد في الوقت نفسه اجساما تحس وتتحرك بالارادة ثم شاهد ايضا حساما يتغذى وتنمو وتولد ، ويدرك ن هذه الصفات ليست لتلك الاجسام بجسميتها بل هي ناشئة عن ذواتها المحركة .
والشيء الذي تصدر عنه هذه الافعال نسحبه قسا^١ قال ابن سينا :

« ارجع الى نفسك وتأمل - - - هل تعرف عن ، حواء ، ذلك ولا تثبت نفسك ، ما عندي ان هذا يكون للمستبصر ، حتى ان النائم في نومه والسكران في سكره لا يعرف ذاته عن ذاته وان لم يثبت تمثله لذاته في ذكره . ولو توهمت ان ذاتك قد خلقت اول خلقها صحيحة العقل والهيئة - - - وجدتها قد غفلت عن كل شيء الا

(١) شفاء . الفن السادس . المقالة الاولى . الفصل الاول . ص ٢٧٨

عن ثبوت أيتها» (اشارات ، ص - ١٢١)

فالإنسان لا يقلل ابدأ عن ادراك ذاته ، لانها اقرب الاشياء اليه فهو يدركها ادراكا حدسيا من غير واسطة ولا آلة . وقد يغفل عن كل شيء فينسى اعضاء الظاهرة والباطنة ، وينسى انه جسم ذو ابعاد ويغفل عن الاشياء الخارجية جميعها الا انه لا ينسى ابدأ ذاته . ان اول الادراكات واوضحها على الاطلاق هو ادراك الانسان نفسه (شرح الاشارات ص ١٢٢٠) . وهذا الادراك لا يكتسب ببرهان ولا ينال بمحنة ، بل هو ادراك حدسي مباشر ، شبيه بالادراك الذي تكلم عنه ديكارت في كتاب التأملات ، اذ يقول : ان ادراك النفس اسهل واوضح من ادراك الجسد . قال ابن سينا :

« بماذا ندرك حينئذ (وقبله وبعده) ذاتك ، وما المدرك من ذاتك ؟ اترى المدرك منك احد مشاعرك (شاهدة) ام عقلك ، وقوة غير مشاعرك وما يناسبها . وان كان عقلك وقوة غير مشاعرك بها تدرك ، فبوسط تدرك ام بغير وسط ، ما اظنك تعتقر في ذلك حينئذ الى وسط ، فانه لا وسط ، فبقي ان تدرك ذاتك من غير افتقار الى قوة اخرى » ^(١)

فالإنسان يدرك نفسه بنفسه لا بتوسط شيء غير نفسه ، ويدرك لاحسام الخارجية بواسطة الحس . نعم اننا ندرك بالبصر اجسادنا ، ولكننا قد ننسلك من هذا الحس . اننا ندرك بالسمع اصوات الطبيعة ، ولكننا قد نتجرد من السمع الظاهري ونصغي الى انغام حياتنا الداخلية . فنحن لا ندرك ذاتنا بالبصر ولا بالسمع ولا بعض من اعضاء الجسد ، فلا ندركها بالقلب ولا بالدماع ولا بلش ولا بلذيق ، بل ندركها من غير آلة . وقد اسي كل شيء وغفل عن كل امر لا عن

(١) اشارات : ص ، ١٢٢

إدراك قمسي ، قال ديكارت في كتاب التأملات : « سأغمض الآن عيني ، وأسد
أذني ، وأحوص من خيالي جميع الصور التي ارتسمت فيه » ولكنني لا أستطيع أن
أجرد عن الفكر وأقطع عن إدراك انيتي . نعم إن قول ديكارت هذا يرمي لغايات
مختلفة عن غايات ابن سينا إلا أنه شبيه به وهو يدل على تجرد النفس عن اللواحق
المادية واعتدائها الى ذاتها عندنسيان العالم الخارجي . قال ابن سينا : « هو ذا يتحرك
الانسان بشيء غير جسميته التي لغيره ويغير مزاج جسمه ، فالنفس في الانسان هي
غير الجسمية والمزاج ، وغير الحرارة التي في الاعضاء والدم الذي يجري في العروق
والشعيرات التي يمتلج بها الصدر . النفس هي مبدأ الافعال والحركات . فأن سينا
يستدل اذن على وجود النفس بالافعال والحركات الصادرة عنها كما نستدل على وجود
العلة بوجود المعلول . إن هذه غماسة توصلنا الى إدراك النفس من حيث هي مبدأ
للحركات لا من حيث هي ذات مدركة لنفسها . فالادراك الاول يكون بالاستدلال
والثاني يكون بالحدس .

ثم إن هذه الافعال والحركات تختلف بحسب صور المركات . وهي اما ان
تكون نباتية واما ان تكون حيوانية واما ان تكون انسانية . فاذا كانت نباتية
صدرت عنها حركات التغذي والنمو والتوليد ، وذا كانت حيوانية صدر عنها
الحس والحركة واذا كانت انسانية صدرت عنها فعال تغذي وحس وحركة
والتفكير معاً ، فالنفس هي اذن مبدأ الحركة وقد سماها ابن سينا قوة كمال أفلاطون
انها مبدأ حركة الجسد وهي تحرك اجسد كتحريك النفوس السماوية اجرام الفلك .
فالنفس اذن مشتركة بين النبات والحيوان والانسان كما هي مشتركة بين الانسان
والملائكة . فاذا كانت مشتركة بين النبات والحيوان والانسان كانت كل جسم
الطبيعي ، واذا كانت مشتركة بين الانسان والملائكة كانت جوهرها يحرك الجسم

بالاختيار . فالنفس ليست اذن محرّكة للجسد فحسب بل هي كما بينا كمال الجسد . وهي سبب الادراك والحفاظة كما لنها مبدأ العقل والحركة .

ثم ان ابن سينا يفرق بين مفهوم النفس ومفهوم الحياة ، لان الحياة مبدأ خاصاً تصدر عنه أحوال معلومة والناس يفهمون من لفظة الحياة كون النوع مشتملاً على مبدأ تصدر عنه الافعال الحيوية او يطلقون ذلك على كون الجسم مشتملاً على صورة تبصيح صدور تلك الافعال عنها . الا أن مبدأ الحياة في كلا الحالين ، مختلف عن مبدأ النفس . قال ابن سينا : « فليس اذن المفهوم من الحياة والنفس واحداً اذا عتبنا بالحياة ما يفهم الجمهور »^(١) وان عتبنا بها معنى مطابقاً للنفس لم يبق بينها وبين النفس فرق غير أن الانسان يتألف من روح وجسد او كما قال ابن سينا من سر وعقل . اما عقله فهذا اخيم المحسوس بأعضائه وأحشائه وقد وقف الحس على ظاهره ودل التشريح على باطنه . وأما سره فقوى روحه المختلفة من تذكرة وعقل وإرادة . ان الجوهر النفس فرداً من القوى مثبتة في الاعضاء وهي تدل على اتصال النفس بالجسد وعلى كيفية تأثير النفس عن البدن وكما ان للجسد تأثيراً في النفس ، فكذلك للنفس تأثير في الجسد . قال ابن سينا : « انظر انك اذا استشعرت جانب الله عز وجل وفكرت في جبروته كيف بقشعر جلدك وبقف شعرك »^(٢) ان علاقة النفس بالجسد ليست علاقة ذاتية بل هي علاقة عرضية وسيثبتين لنا ذلك عند البحث في خلود النفس . ولكن كيف وصلت النفس الى الجسد ومن اين هبطت اليه

٢ — حدوث النفس : ان النفس عند ابن سينا حادثة وهو يوافق في هذا لرأي

ارسطو ويخالف أفلأطون ، فقد زعم افلاطون كما تعلمون ان النفس قديمة ، لان

(١) الشفاء . البن السادس . المقالة الاولى . الفصل الاول . ص ٢٧٠

(٢) اشارات ، ص ١٢٩

الحادث لا يكون أبدياً ولا عن المكان غنياً . فلو لم تكن النفس أزلية لم تكن
ابدية فالنفس عند أفلاطون قد وجدت قبل وجود الجسد وهي شقيقة المثل هبطت
على كره الى العالم المحسوس واتصلت بالجسد فهي اذن صورة من صور الملائكة الاعلى
وقد أوضح لنا ابن سينا رأيه في ذلك بقوله « ان النفس صورة الجسد » الا ان هذه
الصورة لا تفيض الى الجسد الا عند حدوث الاستعداد لها ، وهذا شأن جميع الصور .
ان واهب الصور لا يرش النور الا على مستحقه ، فالطبيب مثلاً لا يبدع صورة
الصحة ، بل يهيئ المادة لقبول صورة الصحة . وكذلك الجسد فهو لا ينشئ النفس
بذاته ، بل تفيض النفس عليه من العقل الفعال . فالنفس الفردية اذن حادثة . وقد
برهن ابن سينا على حدوث النفس بقوله : والدليل على أن النفس الانسانية حادثة مع
حدوث البدن انها متفقة معه في النوع المعنى ، فان وجدت قبل البدن فاما ان تكون
متكثرة لدات او تكون ذاتاً واحدة وكل فرضية من هاتين الفرضيتين فاسدة .
فالنفس لا تكون قبل البدن متكثرة لذوات ، لان تكثرها اما ان يكون من
جهة للماهية والصورة ، وما ان يكون من جهة النسبة الى العنصر والمادة . قال
الشهرستاني في الملل والنحل : « وبطل الاول لان صورتها واحدة وهي متفقة في النوع
والماهية ، لا تقبل اختلافاً ذاتياً ، وبطل الثاني ، لان البدن فرض غير موجود . قال
ابن سينا : والنفس لا يجوز ان تكون واحدة لذات بل تعد وتكون موجودة قبل
البدن لانه اذا حصل اثنان حصل في البدنين قسسان فاما ان تكون كل نفس من
هاتين النفسين قسماً لتلك النفس لواحدة ، فيكون الشيء الواحد منقسماً بالقوة ،
وهذا باطل لان الشيء الذي ليس له عظم وحجم لا يكون منقسماً . واما ان تكون
النفس الواحدة بالعدد موجودة في بدنين . وهذا لا يحتاج الى كثير تكلف في
ابطاله ، فالنفس اذن حادثة وهي تحدث كلما حدث الجسد الصالح لها ، ويكون

الجسد مملكتها وآلتها ويكون في هيئتها نزاع طبيعي الى الاشتغال به واستعماله والاهتمام باحواله . . . وهو سجن مظلم قد هبطت اليه النفس واقامت فيه محجوبة عن الحس الظاهر قال ابن سينا :

هبطت اليك من المحل الارفع ورفاء ذات تمعزز وتمنع
محجوبة عن كل مقلة عارف وهي التي سفرت ولم تتبرقع
فالنفس اذن قد فاضت عن واهب الصور ولم تحدث الا بمحدث الجسد ، ولكن
لماذا هبطت النفس الى الجسد ، هل اهبطها الاله لتكتسب المعرفة ونقتبس العلوم ؟
قال ابن سينا :

ولأني شيء اهبطت من شامخ سام الى قعر الخفيض الاوضع
ن اكتساب المعرفة واقتباس العلوم انما يكون باشتراك الحس ولا يمكننا ان
دين طرائق اقتباس المعرفة وقنناص المجهول الا اذا بحثنا في ملكات النفس ووحدتها
٣ . وحدة قوى النفس : قلنا ان النفس هي مبدأ الافعال والحركات . وان
هذه الافعال اما ان تكون نباتية واما ان تكون حيوانية واما ان تكون انسانية .
لذلك انقسمت النفس عند ابن سينا الى ثلاث نفوس رئيسية : ١) النفس النباتية
٢) النفس الحيوانية ٣) النفس الانسانية .

فالنبتية هي ككل اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد ويربو ويتغذى ،
فالقوى الندية اذن ثلاث المولدة والمنعية والعاذية ، وهي موجودة في النبات
والحيوان والانسان

والنفس الحيوانية هي ككل اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الحزنيات
ويتحرك بالارادة وهي موجودة في الحيوان والانسان . تنقسم النفس الحيوانية الى
قوتين الحركة والمدركة . فالحركة هي مبدأ الافعال ، والمدركة هي قوة الاطلاع على

العالم الخارجي . ولنبحث الان كلاً من هاتين القوتين :

(١) ان القوة المحركة لتقسم الى قوة باعثة وقوة فاعلة . والباعثة هي القوة النزوعية والشوقية ولها شعبتان لقوة الشهوانية والقوة الغضبية . أما الفاعلة فهي قوة تجذب الاوتار العصبية وترخيها او تمددها وهي تطابق ما نسميه اليوم بالنزعات والحركات ولافعال .

(٢) اما القوة المدركة ، فتقسم ايضا الى قوتين قوة ندرك ادراكا خارجيا وقوة ندرك ادراكا باطنيا . (فالادراك الخارجي) يكون بالحواس الخمس او الثانية وهي البصر والسمع والشم والذوق واللمس . وحاسة اللمس هذه حاسة مركبة لانها جنس لاربعة قوى منبثة في الجلد والاولى قوة ادراك التضاد بين الحار والبارد ، وهذا ما نسميه اليوم بحاسة الحرارة والبرودة ، والثانية حاكمة في التضاد بين اليابس والرطب ، والثالثة حاكمة في التضاد بين الصلب واللين ، والرابعة حاكمة في التضاد بين الخشن والاملس .

(واما الادراك الباطني) فهو اما ان يكون ادراكا لصور المحسوسات واما ان يكون ادراكا لمعانيها . والفرق بين ادراك الصورة وادراك المعنى ان الصورة هي الشيء الذي ندركه النفس الباطنة والحس الظاهر معا وانكسر الحس الظاهر بدركه اولا ثم يؤديه الى النفس ، مثال ذلك : ان العين ندرك صورة حصان ي شكته وهيئته ولونه ، ثم تؤدي ذلك الى الحس الباطن . ولما المعنى فان النفس تدركه من غير ان يدركه الحس الظاهر اولا : مثال ذلك ادراكنا لمعنى الحصان وحدوث مفهومه في النفس . ان هذا الادراك مستقل عن الحس الظاهر . فمن القوى التي ندرك بها ادراكا باطنيا داخليا قوة الحس المشترك وهي قوة مرتبة في اول التحوير المتقدم من الدماغ تقبل بذاتها جميع الصور المنطبعة في الحواس الخمس . ويشبه ان تكون

هذه القوة مطابقة لما نسميه اليوم ادراكاً . ومن القوى الباطنة قوة الخيال او المصورة وهي قوة مرتبة في آخر التجويف المقد . من الدماغ تحتفظ ما قبله الحس المشترك من الحواس الجزئية وتبقى فيه بعد غياب المحسوسات . لان قوة القبول هي غير قوة الحفظ . ومنها القوة المتخيلة وهي قوة مرتبة في التجويف الاوسط من الدماغ من شأنها ان تتركب بعض ما في الصورة مع بعض وتفصل بعضه عن بعض بحسب الاختيار . ومنها القوة الوهمية وهي قوة مرتبة في نهاية التجويف الاوسط من الدماغ تدرك المعاني غير المحسوسة كالقوة الحاكمة بان الدئب مهروب منه وان الولد معطوف عليه . وهي شبيهة باللدّة التي سماها القديس (توماس داكينو) القوة المخننة . ومنها قوة الحافظة او الذاكرة وهي قوة مرتبة في التجويف المؤخر من الدماغ تحتفظ ما تدركه اعوة الوهمية . ونسبة القوة الحافظة الى الوهمية كنسبة القوة التي تسمى خيالاً الى الحس المشترك . فالحافظة تحتفظ المعاني والخيال يحفظ الصور . تلك هي قوى النفس الحيوانية . وانتم ترون منها ان الحس المشترك والمتخيلة والذاكرة قسم من النفس الحيوانية . وهذا شبيه ايضا بما قاله (توماس داكينو) ان القوى المشتركة بين الانسان والحيوان ليست من ملكات النفس العالية .

و النفس الانسانية فهي النفس الناطقة وهي تنقسم الى قوتين القوة العاملة والقوة العاملة وكل قوة من هاتين القوتين تسمى عقلاً . فالعاملة هي العقل العملي ، والعالمية هي العقل النظري والعقل العملي ينسب تارة الى القوى الحيوانية في الانسان كالنزوعية والباعثة وتارة ينسب الى المتخيلة والمتوهمة وتارة ينسب الى فسه . فاذا نسب الى القوى النزوعية كان مصدر الخجل والحياء والضحك والبكاء وغيرها من الاحوال لافعالية . وهذا يدل على أن قوة الاعمال تابعة لقوة الحركة والنزوع . اي يدل على أن الحياة الافعالية تابعة للحركة والعقل معاً . واذا نسب العقل العملي

الى المتخيلة والمثومة كان مبدأ التدبير واستنباط الصناعة . واذا قيس الى نفسه تولد .
منه آراء ذاتة مشهورة كقولنا ان الكذب قبيح والظلم فاسد . ومجموع هذه القوة
العملية متسلط على سائر قوى البدن حتى ان ابن سينا يقول ان العقل العملي هو
مبدأ سياسة البدن او هو مبدأ الاحلاق فكأن للنفس الناطقة عييين ، عينا ننظر بها
الى البدن وعينا نتجه بها الى المبادي العالية ، وهذه العين هي القوة النظرية والنفس
لمجردة .

واذا اردنا ان نلخص ما تقدم من قوى النفس امكننا ترتيبه كما ياتي :

البصر السمع الذوق الشم الحس	١- المتخيلة	١- النباتية
	٢- المولدة	
	٣- المعذية	
الحس الحس الطاهر الصورة المتخيلة المثومة الذاكرة	١- الادراك الظاهر	٢- الحيوانية
	٢- الادراك الباطني	
	١- الباعثة	
	٢- الفاعلة	
	١- المدركة	٣- الانسانية
	٢- المحركة	
	١- العقل العملي	
	٢- العقل النظري	

ان هذا التصنيف يختلف عن تصنيف ارسطو لان لمعلم الاول قد قسم النفس
الى اربع قوى : الغاذية والحساسة والمحركة والناطقية . فجمع ابن سينا الحاسة
والمحركة في قوة واحدة اطلق عليها اسم النفس الحيوانية وصارت النفوس عنده
ثلاثا كما هي عند افلاطون . فالنباتية والحيوانية موازيتان للشهوانية والغضبية ، والانسانية
مطابقة للناطقية . فنصنيف ابن سينا اذن مزيج من تصنيف ارسطو وافلاطون وقد
أسهب ابن سينا في وصف القوة النظرية وتجربدها عن المادة وبين كيف تشرق

المعقولات عليها من المبادئ لتفارقة وهذا مبين للخصى الحيوانية التي جعلها ابن سينا تابعة للجسد والدماغ حتى أنه كما رأينا أكثر من الايضاحات العضوية ، ولا عجب من اكثاره منها في ذكر مرا كز المصورة والمتخيلة والمتوهمة والحافظة لانه طيب عرف تجويفات الدماغ واقسامه وعانى بنفسه تشريحه . لكن هذه النزعة التجريبية لم تدفعه الى تعطيل القوة النظرية باسباب جسدية بل قال انها مستقلة عن الدماغ فمن ذلك قوله في كتاب الشفاء ان القوة الناطقة غير منطبعة في مادة جسمية^(١) وله في البرهان على تجرد القوة النظرية عن المادة ولواحقها براهين كثيرة اعرضت عن ذكرها هنا لضيق المقام . وقد بين احوال العقول المختلفة وجعل اعلاها العقل القدمي المجرد عن لواحق المادة وجعل ادناها العقل الميولاني القريب من المادة . حتى لقد فرق بين قوة الذكرو وقوة التذكر وجعل قوة الذكرو تابعة للدماغ ، وقوة التذكر محتاجة الى عمل العقل لان الذكرو انما يكون في مادة . وقد قال ان الذكرو يوجد في سائر الحيوانات . وأما التذكر ، وهو الاحتيال لاستمادة ما اندرس ، فلا يوجد الا في الانسان لانه صفة من صفات القوة النطقية ، وهذا شبيه بالفرق بين التذكر العفوي والتذكر التأملي ، فالحيوان اذا ذكر فهو انما يذكر عفواً من غير طلب ولاخطور ارادي أما الانسان فيشتاق ويطلب وينقل بفكره من حد الى آخر . وهذا الفارق بين الذكرو والتذكر ابي بين الملكات التابعة للجسد والملكات القدسية المجردة عن المادة شبيه بما يقوله هنري يرغسون في ايماننا هذه اذ يزعم ان هاتك ذاكرتين ، ذاكرة مادية جسدية ، وذاكرة نفسية محضة وقد أحاد ابن سينا في وصف هذه القوة القدسية . قال ان القوة القدسية لا يشغلها شأن عن شار وهي كالمرآة ، ترسم فيها المعقولات من الفيض الالهي كما ترسم الاشياء في المرايا

[١] شفاء النفس السادس ، مقاله ٥ : فصل ٢

الصغيرة . والروح القدسية هذه مستقلة عن المكان فلا تشغلها جهة تحت ولا جهة فوق ولا يستغرق الحس الظاهر حسها الباطن ، ويتعدى تأثيرها الى الجسد بلا جسم ولا آلة ^(١) وسنبين كيف تصل النفس الى المعرفة بعد بيان وحدتها وهويتها .

إن النفس واحدة بالرغم من كثرة قواها وتعدد اقسامها . إن أفعال الانسان كلها خاضعة لمبدأ واحد . ولو كانت قوى النفس مختلفة لا تجتمع عند ذات واحدة لكن للحس مثلاً مبدأ يختلف عن مبدأ الغضب الا أننا نعلم أن الغضب لا يكون الا عن طريق الحس ، وهذا يدل على أن قوة الحس وقوة الغضب تجتمعان في ذات واحدة فهناك اذن مبدأ واحد لقوتي الغضب والحس . ولا يجوز ان يكون مبدأ الحس الغضب او مبدأ الغضب الحس لان اكل قوة فعلاً خاصاً بها . فقوة الغضب بما هي قوة الغضب لا تحس وقوة الحس بما هي قوة الحس لا تغضب فبقي اذن ان تكون كل هذه القوات المختلفة مجتمعة في ذات واحدة

ولكن ما هذه الذات التي تجتمع فيها قوة الحس وقوة الغضب وقوة الخجل وغيرها من القوى . ان الانسان مؤلف من جسد ونفس . فهل يجوز أن يكون الجسد مبدأ لهذه القوى المختلفة . ان جسد الانسان ليس مبدأ لافعاله فلا جملة اعضاء الجسد مجتمعة تصح أن تكون مبدأ لأفعال الانسان المختلفة ولا عضو واحد يجوز أن نقول عنه انه يفعل دون غيره . فليس هناك عضو خاص بالاحساس ولا عضو خاص بالغضب ، بل ان في الجسد قوة تحس وتغضب ، وهذه القوة هي النفس . وقد يقال اننا نجد قوى النفس منفصلة وان اقصاها دليل على اقسامها وكثرتها ، مثال ذلك اننا نجد القوى النباتية في النبات منفصلة عن القوى الحساسة والقوى الباطنة ونجد النفس النباتية والنفس الحساسة معاً في الحيوان من غير ان يكون معهما

(١) رسائل في الحكمة والطبيعات ، ص ٦٤

طلق . اذن فكل قوة من هذه القوى مستقلة عن الاخرى فهناك نفس نباتية ، هناك نفس حيوانية ، وهناك نفس الانسانية مستقلة بعضها عن بعض ، الا انا اذا تعمقنا في فهم هذا الاعتراض لم نجد فيه كبير فائدة لان هذه النفوس لا تؤلف ثلاث نفوس مختلفة بل تؤلف ذاتاً واحدة . نعم ان قوة النطق الروحية تختلف عن مبدأ الحياة . غير أن اختلاف مبدأ الحياة عن مبدأ النفس لا يمنع النفس من أن تكون احدة . النفس ليست تلك الحرارة الغريزية ولا هي ناشئة عن النفس والمزاج والدم بل هي قوة واحدة مدركة بنفسها ، وأنت تعلم يقيناً أنك تتحرك بإرادتك وتدرك بشاعرك او بعقلك وان مزاجك يبقى ما دمت باقياً ولو عمرت مائة سنة . فهناك اذن موبة واحدة لا تتغير بالرغم من كثرة قوى النفس واختلاف احوالها . ولكن كيف تتوصل النفس الى اكتساب المعرفة ؟

٤ - اكتساب النفس للمعرفة : ان المعرفة لا تكون بالاحساس فقط ، لان لاحساس لا يدرك المعاني المجردة بل يخلطها بالواحي الحسية من كمية وكيفية ووضع غير ذلك . فالحس لا يدرك زبداً من حيث هو انسان ، بل يدركه من حيث هو انسان له زيادة الطول واللون والهيئة وغير ذلك . والحس لا يدرك الصورة الا في لمادة وعلائق المادة اما الروح النظرية فهي التي نستمكن من تصور المعنى بمجده وحقيقته مجرداً عن اللواحي الغريبة وهذا المعنى المجرد معقول ليس من شأن الحس ان يدركه . وبعبارة . وكما أنه ليس من شأن المحسوس من حيث هو محسوس ان يعقل فكذلك ليس من شأن المعقول من حيث هو معقول ان يحس (رسائل - ٦٥)

والادراك العقلي لا يتم بآلة جسمانية لان الروح الانسانية التي تلتقي المعقولات من العقل الفعال ليست آلة جسمانية بل هي جوهر روحاني لا يتجزأ . والعقل الانساني اما ان يكون هيولانيا واما ان يكون بالملكة واما ان يكون بالفعل واما

ان يكون عقلا مستفادا تلقى الاشراق من العقل الفعال . فالانفس تنتزع المعقولات المحرودة من المحسوسات الشخصية بواسطة العقل الهولاني ثم تنظمها بحسب ما في العقل بالملكه من المعقولات الاولى (نجاه - ٢٧٠) وما تستخرجه منها من المعقولات الثانية ولكن العقل الذي تشرق عليه المعقولات هو العقل المستفاد وهكذا فان الانسانية درجات ادناها العقل الهولاني واعلاها العقل المستفاد . ولما كان لا يمكن الانتقال من القوة الى الفعل الا تحت تأثير علة موجودة بالفعل ، كان من الضروري ان نقول بوجود عقل مفارق للعقل الانساني ، وهو العقل الفعال الذي تشرق منه المعرفة على عقول الناس وقد شبه ابن سينا العقل الهولاني والنفوس الناطقة بالمشكاة ، لان المشكاة متقاربة الجدران جيدة الاستعداد للاستضاءة وشبه العقل بالفعل بالنور وشبه العقل مستفاد بالمصباح ونسبة العقل المستفاد الى العقل الهولاني كنسبة لمصباح الى المشكاة .

والناس متفاوتون باستعدادهم ففهم من يكون اقرب الى التصور ، لان استعدادهم اقوى ويسمى هذا الاستعداد الشخصي للاتصال بالمعقولات حدسا . وقد يشتد هذا الحدس في بعض الناس حتى لا يحتاج في ان يتصل بالعقل الفعال الى كبير شيء والى تخريج وتعليم بل يكون كأنه يعرف كل شيء من نفسه . وهذه الدرجة هي اعلى درجات الاستعداد ويمكننا ان نسميها عقلا قدسيا . وقد تفيض هذه الالهامات القدسية على المتخيلة فتحاكيها المتخيلة ايضا بامثلة محسوسة وصور مشخصة .

ثم ان اكتساب المعلوم من المجهول انما يكون باكتساب الحد الاوسط بين القياس . والفكر يصل الى الحد الاوسط اما بالحدس واما بالقياس والتعليم . والحدس اعلى من البرهان وهو قوة الذكاء الحقيقية حتى ان التعاليم يستند الى مبادئ حدسية ولذلك كان من الممكن ان يقع هذا الحدس لبعض الناس وان يعتقد

للمقياس في افهامهم بلا معلم ، لانهم اقرباء الحدس ولان حدسهم لا يحتاج الى زمان .
 ومن الناس من لا حدس له البتة ومنهم من له حدس في جميع المطلوبات قال ابن سينا :
 « فيمكن ان يكون شخص من الناس مؤيد النفس بشدة الصفاء وشدة الاتصال
 بالمبادي العقلية ، الى ان يشتمل حدسا ، اعني قبولا لالهام العقل الفعّال في كل
 شيء فترسم فيه الصور التي في العقل الفعّال من كل شيء اما دفعة واما قريبا من
 دفعة ارتساما لا تقليديا بل بترتيب يشتمل على الحدود الوسطى » ^(١) . وهذا
 لحدس المقايي هو كما قال الغزالي مفتاح اكثر العلوم لا بل هو كما قال ابن سينا
 سرب من النبوة او قوة قدسية ، وهي اعلى مراتب القوى الانسانية ^(٢) . وهذه
 لمزية القدسية هي كمال النفس الخاص لانها تصبح به عالما عقليا موازيا للعالم الموجود
 شاهدة لما هو الحسن المطلق والجمهر المطابق والجمال الحق . وكلما ازداد الناظر في
 لمسائل استنصارا ازداد للسعادة استعدادا ، فكأن الانسان لا يثيرأ عن هذا العالم
 علائقه الا اذا أكد العلاقة مع ذلك العالم فصار له شوق الى ما هناك وعشق لما
 هناك يصده عن الالتفات الى ما خلفه (نجاته ص — ٤٨٦) . فاذا انفصلت النفس
 عن البدن وكانت القوة العقلية قد بلغت من الكمال درجة عالية امكنها ان تتلذذ
 بكمالاتها وتجريها عن المادة وهذه اللذة هي اجل من كل لذة واشرف . فكأن غاية
 لنفس من هيوطها الى هذا العالم ان تستكمل بالعلوم وتصبح عالما عقليا مجردا مستقلا
 عن الجسد ، فاذا بطل الجسد وانحل الى عناصره حافظت النفس على بقائها الفردي .
 انها خلدة ، ولكن كيف اثبت ابن سينا خلود النفس .

٥ . خلود النفس : قال ابن سينا ان النفس حادثة . ولكن حدوث النفس
 حدوث الجسد لا يلزمه بطلان النفس بطلان الجسد . والدليل على ذلك ان علاقة

(١) نجاته ، ص — ٢٧٤ (٢) نجاته ، ص — ٢٧٤

النفس بالجسد اما ان تكون علاقة المكافي • للجسد في الوجود • واما ان • تكون
علاقة المتأخر عنه واما ان تكون علاقة المتقدم •

فاذا كانت علاقة النفس علاقة المكافي في الوجود أي إذا كان الجسد والنفس
قد وجدا معاً ، فاما أن تكون هذه العلاقة علاقة ذاتية وإما أن تكون عرضية •
فاذا كانت علاقتهما ذاتية صار كل واحد منهما مضاف الذات الى صاحبه وانقلب الى
جوهر واحد فليست اذن علاقة النفس بالجسد علاقة ذاتية • وإذا كانت علاقتهما
علاقة عرضية امكن زوال احدهما من غير ان يزول الآخر •

ولنفرض الآن أن علاقة النفس بالجسد علاقة المتأخر أي لنفرض أن الجسد
متقدم الوجود على النفس ، فإن الجسد عند ذلك يكون علة وجود النفس • ونحن
نعلم أن العلل أربع العلة الفاعلة والعلة المادية والعلة الصورية والعلة الغائية • فالجسد
لا يمكن أن يكون علة من هذه العلل الأربع ، فالنفس انما تفيض من واهب
الصور على المادة عندما كانت النفس حادثة لا يلزم من حدوثها ان تنفي بقاء الجسد
لانه لا بدعو حدود الشيء مع الشيء إلى بطلانه معه ، وقد تحدث أمور عن أمور
وتبطل هذه الامور وتبقى تلك اذ كانت ذواتها غير قائمة فيها • فليس يلزم اذن
من تأخر النفس في الوجود على الجسد ان يكون الجسد علة لها في وجودها ولا ان
تبطل بطلانه •

ثم لنفرض أخيراً أن علاقة النفس بالجسد علاقة المتقدم • أي لنفرض أن النفس
وجدت قبل وجود الجسد • قال ابن سينا : « فاما أن يكون التقدم مع ذلك زمانياً
فيستحيل أن يتعلق وجوده به لانه متقدم عليه في الزمان • واما ان يكون التقدم
في الذات لا في الزمان • وهذا لا بدعو الى فناء النفس بطلان الجسد لان فرض عدم
المتأخر لا يوجب عدم المتقدم •

ينشج مما تقدم أن علاقة النفس بالجسد علاقة عرضية فقط وهي لا توجب بطلان النفس ببطلان الجسد .

اضف الى ذلك أن النفس جوهر بسيط . والبسيط لا يفسد ، لان الفساد انما هو انحلال العناصر ، ولو كانت النفس قائمة بالجسد لبطلت ببطلانه الا أنها مستقلة عنه فلا تنحل بانحلاله ولا تسد ، فهي مقيمة فيه الى حين وعلاقتها به علاقة جوار عرضي لا علاقة اتحاد ذاتي . انها لتألم في الجسد ولكنها مستفارقة ، وقد وصلت الى الجسد على كره ، واذا فارقته تألمت لفراقه ، والجسد يمنعها من بلوغ ما ترغب فيه من الكمال فكأنه سجن كثيف او قفص ضيق يصد النفس عن الاوج التسيح وكأن النفس لا تألف مجاورة الجسد الا بالعادة . فاذا فارقت الحي ودنت من الفضاء الواسع واتصلت بالجواهر العالوية سجت وغردت لانكشاف الغطاء لها

قال ابن سينا :

حتى اذا قرب المسير من الحي ودنا الرحيل الى الفضاء الاوسع
سجت وقد كشف الغطاء فابصرت ما ليس يدرك بالعيون المجمع
ولكن لماذا اهبطت النفس الى هذا العام المحسوس ، هل جاءت اليه لتكتسب المعرفة وتعود عالمة بكل خفية ، وتحيط بما تحوي الطبيعة من الكائنات ؟ هل تجد النفس في الجسد كمالا . ان اكثر الحكماء يشهاونون باسم الجسد ويعرضون عنه حتى ان البراهمة ليحرقون اجسادهم فكأن الجسد بالنسبة الى النفس كالبيضة بالنسبة الى القرخ . انه يحضن النفس ويشفق عليها فاذا استكملت صورتها وانتهت من هذا النوم واستيقظت من هذه الغفلة واحست بفربتها في هذا العالم الجسائي ادر كت أنها غريقة في بحر الحيولي مفرورة بزينة المحسوسات ، فاذا لمحت في هذه اليقظة شيئاً من الانوار والبهجة والسعادة هانت عليها مفارقة الجسد ، وفارقتة وهي غير آسفة عليه .

فكانها يرق تألق بالحي ثم انطوى فكانته لم يلمع

نالك هي نظرية النفس عند ابن سينا وهي كما ترون نظرية جميلة ساحرة جمع فيها الشيخ الرئيس آراء الفلاسفة الى اصول الدين فاقتبس من ارسطو حدوث النفس ومن أفلاطون خلودها وضم الى ذلك شيئاً من تصوف الشرق ومذاهب الهند . وهذا يدل على أن في فلسفة ابن سينا عناصر كثيرة يصعب على الباحث أن يذكروها في محاضرة او محاضرتين لان الشيخ الرئيس كان عالماً طبيعياً وطبيعياً وسياسياً كبيراً وفيلسوفاً وأديباً وشاعراً وعالماً قسماً وكل شخصية من هذه الشخصيات العديدة التي جمعها جديرة بأن تحب وأن تعشق .

١٩ شباط ١٩٣٥



المحاضرة السادسة

نظريّة ابن سينا

في

السعادة^(١)

ذكرت لكم في المحاضرات السابقة كيف وحّد الشيخ الرئيس بين الله والحب والخير وكيف علل فيص الوجود عن المبدع الاول . بينت كيف اتبعم رأي أفلاطون في القول بخلود النفس ، عددت الاسباب التي حملته على اتباع هذه الآراء ومخالفة اربسطو فيها . وريد في هذه محاضرة ن بين لكم شيئاً من رأي ابن سينا في اللذة والسعادة . وكيف تصور الشيخ الرئيس سعادة لانسان في الحياة لدنيا والحياة الثانية ؟ وما هي لطرق التي يحب سلوكها في الحياة لتحقيق السعادة الابدية ؟

السعادة من الامور التي فكر الانسان فيها منذ القدم فهناك بها وعشقها ولا يزال اليوم يبحث عنها كما يبحث الجائع عن الطعام . ذلك لان ارتفاع الصناعة والرفاهة لم يحسن حالة الانسان ولا قربته من البهجة التي يشدها والسعادة التي يحلم بها . فالالذّي كان يمزق الاحشاء وبضفي النفوس سيئ لماضي لا يزال اليوم يمزق حشاء الملايين من الناس ، والغم الذي ساور غموس الاقدمين زدد . زديد حمت حياة

(١) القيت هذه المحاضرة في مديج الجامعة السورية في ٢٠ مارس سنة ١٩٥٢

العالم هو أحسن العوالم التي يمكن أن يتصورها العقل وبدر كمالها . ولكن كيف وجد الشر في هذا العالم وما هي حكمة الله من وجوده ؟ كيف فاض الشر من المبدع لاول وهو خير مطبق . هل أتولد الظلمة من النور ، أم هل ينشأ النقص عن الكمال ؟ ونحن لو دققنا في هذا لوجدنا المذنب شخص المحسوس ، لوجدناه مختلطاً بالشر . الس من الشر أن يحرق ، أن يذبح ، أن يذبح الفقير لماله فلا يستطيع بدونه صبرا على البرد . ليس من الشر أن يمتنع من موت الطفل ، ليس لآبويه ولد غيره . ليس من الشر أن يجرم الإنسان ما يستطيع درأه من الكمال ؟ لا مجال إذن للشك في وجود الشر داخل هذا العالم : بن سينا لا يتعاضد عنه ، لا أنه يقول ليس الشر هو الغالب في الوجود « لأن الخير مقتضى بدت أم الشر فمقتضى بالعرض » ومعنى ذلك أن الآله لا يريد أن خير وهو ينزع لوجود نسائه ويريد أن تم صورته كل الموجودات ولم يتولد الشر إلا من مادة ، ولذلك كان الشر غير موجود في الواقع لا على ل هو موجود كما يقول ابن سينا ، دون ذلك القدر ، أي في عدم الكون والفساد .

والكن لماذا وجد الشر ؟ لم يكن في وضع المبدع لاول أن يوجد خير مطلقاً . عن الشر (نجاه ، ص ٤٧١) . أنه يمكن في وضع المبدع الحكيم أن يبدع مادة ولا يوجد له أن يبدع النور ولا يوجد الظلمة ؟ بل في ذلك يمكن ، لكن في غير هذا الموضع من الوجود . في هذا الموضع نحن فيه ينبغي أن نحدد الخير مع الشر ، وهو عدم الكون والفساد ، لا أن عدم القوة والفعل وحيث توجد القوة لا بد من وجود الامكان والنقص أي لا بد من وجود الشر . لأن هذا الشر هو أقر ذبوعاً من خير لا بل هو حزن عريض . من خير فوجوده مكاني . نعم أن النار محرقة وقد تصيب يد صفر فتجرح من غير سبب لأن هذه الآفات التي تنشأ عن النار ليست ذات قيمة بالنسبة إلى خيرات عديدة ولتدفع لخدمة

الموجودة فيها . وليس من الحكمة الالهية ان تترك الخيرات الثابتة الدائمة لاجل شرور في امور شخصية غير دائمة . وفي الحق ان الخيرات اكثر عددا من الشرور ولو كان الشر في شيء من الاشياء اكثر من الخير لامتنع وجود ذلك الشيء اي لو كان ضرر النار اكثر من نفعها لما وجدت النار . لان الخير من طبيعة الوجود والشر من طبيعة العدم .

اذن فامن سينا يرى كل شيء حميلا ويعتقد ان الخير موجود في كل شيء . نعم ان الخير موجود في الجزئيات المتشخصة الا ان وجوده عرض زائل ولا وجود له الا في الاشياء العامة . فقد يعرض لهذه النار ان تولد شرأ الا ان وجود النار بصورة عامة خير . ولا يمكن ان تبلغ النار غايتها وتصل الى نهايتها الا اذا كانت محرقة . فاخبر الكلي بفيض وجود الشر الجزئي ولا معنى للخير بدون الشر كما انه لا معنى للنور بدون الظلمة .

ولكن لماذا خلق العالم على هذا النمط . اليس من الممكن ان يكون الوجود كله خيراً مطلقاً ! ليس من الممكن ان يوجد الخير بدون شر ، والنور بدون ظلمة . لا محل لهذا السؤال في فلسفة من سينا لانه جعل الانسان في فهم حقيقة الخير والشر ، قاصراً عن درك حكمة حق : قل : « لو كان امر الله تعالى كامرك وصوابه كصوابك وجميله كجميلك وقبيحك كقبيحك لما حاق ابا الاشبال اعصل الانياب احجن البرائن لا يغذوه العشب ، فالاله لا يرعي ما نراعي نحن في احكامنا الضيقة واحلامنا القاصرة . بل ينظر الى الوجود الكلي ونحن لا ننظر الا الى الوجود الجزئي . فالخير اذن هو الغالب في الوجود . وهذا يدل على ان ابن سينا يميل الى امتحان جميع الاشياء فذهبه كما قلنا مذهب التفاؤل لا مذهب التشاؤم . لان الوجود عنده احسن من العدم .

تلك هي آراء ابن سينا في الخير العام . ولكن ماهو الخير الخاص بالانسان وما هي السعادة ؟

السعادة هي في ادراك حقيقة الوجود والتطلع الى المبدع الاول والتفكير في الافق الاعلى . والانسان قادر بعقله ونظره ان يميز بين الفضيلة والرذيلة فيميل الى الخير ويتجنب الشر . واذا فعل ذلك ادرك من البهجة والسعادة ما لا يدركه الجاهل . كل انسان يبحث عن الخير . ولكن ما هو الشيء الذي نبحت عنه جميعا ونرغب فيه ؟ — الاحياء كلها ترغب في اللذة . وتظن ان الخير في اللذة . فالحيوان يبحث عن اللذة ولا يعرف عاية غيرها والطفل والجاهل والعالم والشرير والفاضل كل منهم يرغب في اللذة . الجاهل يجد اللذة في جهالته والفيلسوف يجد اللذة في فاسفته . ولكن هل يمكن ان يقال ان السعادة هي في اتباع اللذة .

ان راي ابن سينا في اللذة لا يختلف بالجملة عن راي ارسطو وغيره من فلاسفة ما مد الطبيعة الذين يقولون ان اللذة في الفعل . فكل فعل من الاعمال الانسانية قوة تحثه ، ولكل قوة من القوى النفسانية لذة تحبها . مثال ذلك ان لذة الغضب الظفر ، ولذة الوهم الرجاء ، ولذة الخفط تذكر الامور الماضية . والشعور بكل ما بلائهم هذه القوى يولد لذة . وهذه اللذة هي ادراك الكمال . فكل من حصل على كمال ما وجد في الحصول عليه لذة . اذا كانت معرفة الحقيقة كمالا وجدنا في الاطلاع عليها بهجة . الا ان الكمال يختلف بالنسبة الى القوى النفسانية فمنها ما هو اتم كمالا ومنها ما هو اودوم ومنها ما هو ابلع . فكما كان الكمال الذي تحصل عليه النفس اتم وافضل ، كانت اللذة التي ندر كمالها واشد .

وقد يكون الكمال في الخروج من القوة الى الفعل فاذا بطل الفعل لا يحصل المدرك على كمال ولا يشعر بشيء من اللذة ولا يشاق اليها ولا ينزع نحوها ، مثال

ذلك حال الاكهم الذي يعلم ان في النظر الى الصور الجميلة لذة ويعلم ان ذلك حاصل للانسان . وجود ولا يستطيع ان يتصور تلك اللذة . وكذلك حال الجاهل الذي يعرف ان لالعالم لذة وحال الاصم عند الاطمان كل منهم يعلم ان هناك لذة ولكن من غير ان يدركها . يشعر بكيفيتها ، يتصور ماهيتها . فاللذة اذن لا تحدث للانسان الا عند حصول الفعل . ولا يولد الفعل لذة الا اذا ادرك انفعال ما وقع له من الكمال بسببه . فاللذة تنشأ اذن عن الشعور بالكمال ، وهذا الرأي شبيه برأي ده كارت وليبنز من فلاسفة القرن السابع عشر .

على ان ابن سينا لا يرى السعادة في اتباع كل لذة الى براها في الكمال واخيراً ، بدل عي ذلك 'نقسام الذات عند ابن سينا الى عالية وخسيسة . فها قاله « لا يجب ان يتوهم العاقل ان كل لذة فهي كذبة خمار » نجاه — ص ٤٧٩ ، نعم ان للبهائم حالة ضيقة ولذيدة ولكن اية قيمة تكون خذم حالات الطبيعة خسيسة ذا نسبت في اللذات العالية . الجاهل الذي لا يدرك اللذات العالية ولا يشعر بها اشبه بالاصم الذي لا يدرك لالطان للذبذة ولا كهم الذي لا يشعر بالانوان الجميلة . ولكن عدم شعور كل منهم بتلك اللذة 'عالية لا يدل على عدم وجودها . بل كذا : من هذه اللذة العالية بتلك اللذة الخسيسة الخسيسة . نعم اننا في عالم مادة المضل ، بمنعنا حجاب الخس والشهوة وانغماس بدننا في الرذائل من بلوغ مثل العليا التي نطلبها ونحر اليها . ولكننا اذا خلعتا ربة الشهوة والغضب من اعافنا وطالعتا شيئاً من تلك اللذة السامية ، فحينئذ ربما تخيلنا منها خيالاً طفيفاً خفيفاً (نجاه ٤٨٢) . فاللذات المعنوية اذن في نظر ابن سينا اخل من اللذات المادية . ولذلك قال « وانت تعلم انك اذا تأملت عوبصاً يهكم وعرضت عليك شهوة وخبرت بين الطرفين استخففت بالشهوة ان كنت كريم النفس » . وكثيراً ما يفضل الانسان الالم القادح على

اللذة السانحة . فاذا علم ان اللذة مسوقة الى افئاض او خجل او تمييز او شوق
أعرض عنها . وهذا كله دليل على أن الانسان الفاضل لا يتبع شهواته ولذاته كلها ، بل
يبتغى ما هو موافق منها لاحكام العقل . ولذلك كانت الغايات العقلية السامية
اكرم على النفس من الشهوات الحسية التي يحقرها العاقل ويستخف بها الحكيم .
اما النفوس الحسية فانها لا تدرك الا القريب ولا تبتغى الا بالمحسوس ولا تنطلع
الى ما في الامور العالية من الميزات الخالدة . قال ابن سينا : « اذا كنت في البدن
وشواغله وعلاقته ولم تشتت الى كمالك المناسب او لم تألم بمحصول ضده فاعلم أن ذلك
منك لا منه » (اشارات - ٩٤) . يريد بذلك ان فقدان الاشتياق الى الكمال وعدم
التألم بالجهل راجع اليها لا الى المعقولات . لان شغل النفس بالشهوات واتصالها
بالمادة يمنعها من الالتفات الى الملأ الاعلى ولا تتصل النفس بالملأ الاعلى الا اذا
ارتقت عن شواغل المادة وعواقبها . حتى لقد قال ابن سينا : « ان النفوس السليمة التي
هي عى اعطرة . — ذ سمعت ذكراً روحانياً غشيها غاش شائق لا يعرف سببه
واصاها وجد بهرج مع لذة وفرحة يفضي ذلك بها الى حيرة ودهش » . فالنفوس
اذن قادرة بما فيها من الاستعداد والشوق ان تصل الى شيء من السعادة في هذه الدنيا
وذلك بتأمل وتمسك في المبادي الروحانية والاشتياق الى خلود .
وقد قسم ابن سينا النفوس الى مراتب ، وقال ان النفوس على اختلاف نوعها
قادرة على ادراك هذه اللذة الحقيقية قبل الموت . فاذا ترفعت عن الامور المحسوسة
وتصلت الى امر اعلى درجت من السعادة ما لم يحطر على قلب من ينزع نحو المادة
ويتمسك بشواغله .

فاجل سعيد بنفسه واحسن متهيئ بذاته هو المبدع الاول . ويتلوه في مراتب
السعادة اجواهر العلوية التي تبتغى بذواتها وتتأمل ذات لاله . فكما كانت جوهر

قريبة من المبدع الاول كانت اكثر كالا واشد عسقا واشتياقا وكلما ابتعدت عنه .
قلت سعادتها وخف كلها . فكما تزداد حرارة الاجسام اذا كانت قريبة من منبع
الحرارة كذلك تزداد سعادة الموجودات عند تقربها من منبع الكمال ومصدر النور
ثم يتلو مراتب العقول المفارقة مرتبة العشاق المشتاقين . فهم من حيث هم
عشاق قد نالوا قسطا من الكمال وهم بما حصلوا عليه من الكمال مبتهجون سعيون .
نعم انه قد يكون لهم اصناف من الاذى من حيث هم مشتاقون . لان الشوق
يولد العذاب الا ان هذا الاذى الذي يصيبهم لذيد وهذا الشوق الذي يحرك
قوسهم عذب .

ثم يتلو هذه النفوس نفوس اخرى شرية مبردة بين جهتي الربوبية والسفالة ،
لاهي في المثل لاعلى ولاهي في الخفيض ، بل تارة تسوء وتارة تنشط من درجة
لى درجة . ويتلو هذه المرتبة مرتبة اخرى هي في الخفيض الاسفل من المادة .
قال ابن سينا وهي « مرتبة النفوس المغموسة في عالم الطبيعة المنحوسة التي لا
مقاصد لرفاها المنكوسة » وصحاب هذه النفوس هم بدون شك اشقى المخلوقات
واكثرهم نؤسا وسوءا حالا .

فها انتم ترون ان سعادة كل موجود هي في تامل الكمال على الوجه الذي ذكرناه
اي في النطلع الى المثل العليا والتفكير في المباديء السماوية التي يسميها ابن سينا
بالعقول المفارقة .

ثم ان ابن سينا بعد ان ذكر انواع ابتهاج الموجودات بكمالها المختصة بها عاد
الى ذكر اهل الكمال من النوع الانساني : فقال : « ان للمارفين مقامات ودرجات
يخضعون بها وهم في حياتهم الدنيا دون غيرهم فكانهم وهم في جلايب من ابدانهم قد
فضوها وتجردوا منها الى عالم التدنس ولهم امور خفية فيهم وامور ظاهرة عنهم

• يستنكرها من ينكرها ويستكبرها من يعرفها « - اشارات (ص - ١٠١) •

ان هؤلاء العارفين الذين بشير اليهم ابن سينا هم المتصوفون الذين يتوصلون بالرياضة الى مشاهدات يعجز عن ادراكها الوهم وتكل عن بيانها الالسة فيدر كون ما لا عين رأت ولا اذن سمعت • والمتصوفون في رأي ابن سينا هم اهل البهجة والسعادة في هذه الحياة • وما نأصف لكم العارف كما وصفه ابن سينا :

العارف هش يساء يبجل الصغير من تواضعه كما يبجل الكبير وينبسط من خامل كما ينبسط من التنبه • وكيف لا يهش وهو فرحان بالحق وبكل شيء يرى فيه الحق ولا فرق عنده بين الكبير والصغير ولا يعرف الطمع سبيلا الى قلبه • وهذا الخلق هو خلق الرضا والقناعة فلا يخاف العارف من هجوم شيء ولا يحزن على قنوت شيء بل يفرح ويتبجح بما ادركه كما يتبجح العاشق بالوصول الى حبيبه • العارف لا يعنيه التحسس والتحسس ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر كما تعتبره لرحمة • وذا امر بالمعروف امر يرفق ناصح لا ينفخ معبر وذلك لسفقتة وجهه •

العارف شجاع وكيف لا وهو يميز عن خوف الموت • وجود وكيف لا وهو يميز عن محبة النازل ، وصفاح للذنوب وكيف لا ونفسه • كبر من ان تجرحها ذلة بشر ، ونساء للاحقاد وكيف لا وذكره مشغول بالحق •

العارف بفضل التقشف على الترف ولربما رتاد البهاء في كل شيء واصفى الى نؤينة واحب من كل جنس كرمه •

يمثل هذه الصفات الساحرة يصف ابن سينا العارف لما يحي عن شوغل البدن • والعارف لمدي يستطيع على هذه الصورة ان يتنزه عن ادران مادة ويراني الى مثل العليا هو سعيد بنفسه ، يتبجح بسلوكه •

وقد فرّق ابن سينا بين الزاهد والعابد والعارف . فقال ان الزاهد هو المعرض .
عن متاع الدنيا . والعابد هو المواظب على العبادات . اما العارف فهو المنصرف
بفكره الى الافق الاعلى والمستديم لشروق النور عليه . ولذلك كان زهد العارف
عبارة عن اعراضه عما يشغل نفسه عن الحق فالزهد عنده تنزه والعبادة رياضة ، لا
يطلب منها ثوابا ولا يتجنب بها عقابا . وهو يريد الحق لا شيء غيره ولا يؤثر
شيئا على عرفانه به وتعبده له .

ولنذكر الآن درجات العارفين اثناء انتقالهم من الاحوال الجسائية الى الاحوال
الروحانية التي يجدون فيها السعادة .

تنقسم هذه الدرجات الى قسمين : (١) درجات السلوك (٢) ودرجات الوصول
وأول درجات السلوك درجة الارادة وهي ما يعتري المتطلع الى العالم الروحاني
من رغبة في الاعتصام بالعروة الوثقى والاتجاه نحو الحق ويسمى صاحب هذه المرتبة
بالمريد .

ثم تأتي درجة الرياضة لان المريد محتاج اليها وهي عبارة عن نهى النفس عن
هوها وسرها بطاعة مولاه (اشارات ١١٥) ومعها من الالتفات الى سوى الحق .
ثم ذبلت الارادة بالمريد حداً اعلى من الاول منحت له خلصات يُطلع بها
على نور الحق وهي خلصات تُذبذبة كأنها بروق تومض اليه ثم تخمد عنه وتسمى هذه
خلصات عند المتصوفين اوقاتاً . وقد يرتقي لمريد الى اكثر من ذلك من الرياضة
ويرى الحق في كل شيء .

ثم تليها درجة الرياضة مبالغة بصبر فيه المخطوف مألوقاً والوميض شهاباً ويتم له
معارفة مستقرة كأنها صحبة مستمرة .

ثم يرتقي من مرتبة ادنى الى مرتبة اعلى حتى يعبر درجة الرياضة ويتقرب من الله

فيمثل فيه جمال المبدع وتفيض عليه اللذات الحقيقية .

ثم انه ليغيب عن نفسه فلا يرى الا المعبود المبدع ولا يلاحظ الاحمال الحق وينسى نفسه . وان لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة لا من حيث هي ذات زينة . وهذه الدرجة هي أعلى درجات السلوك . ويلبها درجات الوصول وهي تنتهي عند بعض المتصوفة الى الخو والفناء .

غير ان بن سينا لم يصف لنا هذه الدرجات بل قال : ان هذه الدرجات لا يفهمها الحديث ولا تشرحها العبارة ولا يكشف المقال فيها غير الخيال ومن احب ان يتعرفها فليتدرج الى ان يصير من أهل المشاهدة دون المشاهدة ومن الواصلين الى العين دون السامعين الى الاثر (اشارات ١٢١) . وهناك لا يبقى كما قال (الطوسي) وصف ولا موصوف ولا سالك ولا سلوك ولا عارف ولا معروف او كما قال الغزالي في (المنقذ من الضلال) هناك درجات يضيق عنها نطاق العقل ولا يحاول معبر ان يعبر عنها ، بل الذي لا يسته تلك الحالة لا ينبغي ان يزيد على ان يقول :

وكن ما كان مما است اذكره فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر

تلك هي مقامات العارفين الذين يرتقون من نطاق الطبيعة الضيق الى مضاه العقل الواسع وكل ما ذكرته حتى الآن من أحوالهم دليل على أن النفس قادرة في مذهب الشيخ الرئيس أن تنال اوقاتاً من السعادة الحقيقية وهي في البدن . وذلك بتكامل قوتها النظرية بالعلوم وتهذيب قوتها العملية بالفضائل التي اصولها العفة والشجاعة والعدالة لا تنباع اللذة الحسية والشهوة العمياء بل بإثارة اللذة العالية المطابقة للحكمة ؛ وهذا ما يرفع النفس ويبلغها درجات الكمال حتى لقد يصرفها عن هذا العالم الدني ويرتقي بها الى الملأ الأعلى حيث تستطيع بالريضة ان ترى الحق وتتصل به وتدرك من السعادة درجة لا يمكن وصفها .

اما في الحياة الثانية فان النفس قد تدرك السعادة الحقيقية وقد تشقى شقاءً موفناً
او شقاءً ابدياً . فسعادة النفس الحقيقية بعد الموت تنشأ عن تصور الانسان للمبادئ
الروحانية تصوراً حقيقياً ، وتصديقه بها تصديقاً يقينياً على الوجه الذي ذكره ابن
سبنا في مقالة المبدأ والمعاد . وكأنه ليس يتبرأ الانسان عن هذا العالم وعلائقه الا
أن يكون أكد العلاقة مع ذلك العالم فصار له شوق وعشق الى ما هالك يصده
عن الالتفات الى ما خلفه ، وهذه السعادة الحقيقية كما قلنا لا نتم إلا باصلاح
الجزء العملي من النفس .

ولو قايستنا بين احوال الناس في الآخرة لوجدناهم كما يزعم الشيخ الرئيس على
ثلاثة احوال : الحال الاول هو حال البالغين في فضيلة العقل والخلق مرتبة عالية
فهؤلاء لهم الدرجة القصوى من السعادة . والحال الثاني هو حال الجهال الا ان جهلهم
ليس مفسراً لهم فهم من اهل السلامة وان كانوا ليس لهم ذخيرة من العلم والحال الثالث
هو حال الذين كثرت شرهم وعظم اذهم في الدنيا والآخرة وهؤلاء ليسوا من اهل
النجاة . فالنجاة ليست ذن مصروفة عن اهل الجهل الا ان سعادة العلماء اعلى
مرتبة من سعادة الجهال ، كما ان سعادة جهال فضل من شقاوة لاسرار . وحير
للانسان ان يكون حاهلاً من ان يكون علماً شريراً لان البلاءة العمياء احسن
من القطانة البتراء . فالذي يحصل العلوم ويعرف الكمال ويشتاق اليه من غير ان
يتصف به او يعمل للوصول اليه اسوء حالا من اصحاب النفوس الساذجة لان
الجاهل غير عارف بالكمال غير مشتاق اليه ، ولذلك كان العذاب اقرب الى العالم
الشرير منه الى الساذج الصالح .

فاذا كانت النفس شديدة الشوق الى ما اعتقدته من احوال الحياة زكية كريمة
قليلة العلائق بالبدن فانها اذا انفصلت عن الجسد اتصلت بكاملها الذاتي وتمتعت

باللذة الحقيقية وتبرأت عن النظر الى ما خلفها وادركت السعادة الحقيقية ، وان كان لها الثغرات الى ما خلفته في الدنيا تأذت بالحسرة عليه . ان الالتفات الى احوال الدنيا وتذكر مقنضيات البدن هو شأن النفوس الرديئة التي تُنْخِل بعد الموت جميع انواع العقاب الذي صور لها في الدنيا ونقاسيه بالصورة الخيالية التي لا نقل تأثيرا عن الصورة الحسية . اذن فان سينا يعتقد ان الانسان سيلاقي بعد الموت سعادة تقسانية وان العذب الذي سوف يقاسيه هو عذاب روحاني .

وميجدر بنا وقد اوضحنا اسباب سعادة النفس في الدنيا والآخرة ان نستشهد بقصة (سلامان وابسال) التي ذكرها الشيخ الرئيس في كتاب الاشارات لان هذه القصة التي تخيلها ابن سينا هي حسن رمز لا بل اوضح صورة يمسك بها بيان سعادة النفس ودرجاتها وكيفية محرتها للشهوات والتجرد عنها . والقصة التي رُيد ان اذكرها هنا ليست قصة سلامان وابسال التي نقلها حنين ابن اسحق من اللغة اليونانية الى العربية وترجمها المسيو (Carra de Vaux) في كتابه عن ابن سينا الى لغة الفرنسية . فان هذه القصة التي اُخبر عنها احد لغوء (كما يقول الطوسي) ليست من كلام الشيخ ، ولا هي مطابقة لما ذكر في كتاب الاشارات . وما القصة الحقيقية التي وضعها ابن سينا فهي التي اورد ذكرها ابو عبيد الحزني في فهرس تصانيف الشيخ الرئيس ونقلها عنه شارح الاشارات وحلاصتها : سلامان وابسال كانا متقيقين وكان ابسال اصغرهما سناً وقد ترى ابن بني اخيه وثشاجيل الصورة عاقلاً متدبناً عالماً عفيفاً شجاعاً . بعشقه امرأة سلامان اخيه وقالت لزوجها اخطئه ياهلك ليتعلم منه اولادك فاشار عليه سلامان بذلك وبنى ابسال محاطة النساء فقال له سلامان ان امرائي بمنزلة لك - فرضي ابسال بذلك ثم كرمته زوجة سلامان واطهرت له عشقها في حلوة فاقبض ابسال من ذلك . ولما علمت زوجة

سلامان ان ايسالا لا يطاوعها قالت لزوجها زج اخاك باختي ثم قالت لاختها اني ما زوجتك بابسال ليكون لك خاصة بل اسكي اسامك فيه . وابيلة الزفاف جاءت امرأة سلامان بدلا من احتما وبادرت تعاقب اسالا وتضم صدره الى صدرها فلاح برق في السماء ابصر بضوئه وجهها فازعجها وخرج من عندها وطلب من اخيه ان يعطيه جيشا فتولى قيادته وحارب حتى فتح كثيرا من البلاد شرقا وغربا . ثم رجع الى وطنه مكلا بالظفر وهو يحسب ان امرأة اخيه سلامان قد نسيته ولكنها عادت حبها له ورجعت الى معانقته ، فابى ذلك وازعجها ثم ظهر لهم عدو فوجه سلامان اخاه ايسالا اليه الا ان امرأة سلامان فرقت في رؤساء الجيش اموالا ليرفضوه في المعركة ففعلوا وظهر به الاعداء وثر كوه جريحا وبه دماء فغطت عليه مرضعة من حيوانات الوحش والقمته حلمة ثديها واغذى بذلك الى ان نمتش وعوفي ورجع الى سلامان وقد احاط به الاعداء واذلوه وهو حزين من فقد اخيه فادركه اسال واحذ الجيش والعدة وكر على لاعداء وبدد دمهم ونسر عطيمهم وسوى الملك لاجيه ثم اتفقت المرأة مع الطابخ والطاعة واعطتهما مالا فسقيا السم وغت من موته اخوه واعتزل من ملكه وفوض الى بعض معاهديه وتاجى ربه فاوحى اليه بتحقيق الامر فسقى المرأة والطابخ والطاعة ما سقوا احاه وماتوا جميعا .

وتأويل هذه لقصة أن سلامان هو النفس الحافظة واسالا هو العقل النظري او هو درجة النفس في العرفان وامرأة سلامان هي القوة البدنية الامارة بالشهوة والغضب وعشقها لابسال هو ميلها لتسخير العقل كما سخرت سائر القوى وإياد ايسال هو تطلع العقل الى عالمه واخت امرأة سلامان هي الملكة العملية والبرق اللامع من النيم المظلم هو الخطفة الالهية التي تسبح للانسان اثناء الاشتغال بالامور الخائية وازعاج ايسال للمرأة هو اعراض العقل عن الهوى وفتح البلاد هو اطلاق

النفس بالقوة النظرية على المملوكات ورفض الجيش له هو انقطاع القوى الحسية
والخيالية عند عروج النفس الى الملاء الاعلى وتغذيته بلبن الوحش اشارة الى افخاض
الكامل اليه عما فوقه من المادى والطابع هو القوة الغضبية والطعام هو القوة الشهوانية
وتواطؤهم على هلاكه اشارة الى اضمحلال العقل في شقوة العمر واهلاك
سلامان بهم ترك النفس استعمال القوى البدنية في آخر العمر . واعتزاله الملك
وتفويضه الى غيره انقطاع تدبير النفس الناطقة عن البدن وفارقتها لهذا العالم .

هذا مختصر من التأويل الذي ذكره شارح الاشارات ويمكننا ان نختل
تأويلاً غيره . الا أن هذه القصة وغيرها من القصص المنسوبة الى ابن سينا كقصة حي
ابن بقطان ورسالة الطير تدل كلها على ان النفس لا تتال السعادة الحقيقية الا باعراضها
عن الشهوات وتركها الملمات وتطلعها الى الملاء الاعلى . لان لذة التفكير والتأمل
تشبه لذة العبادة

ومن الرسائل التي تدل على هذا التجرد عن المادة وتدعو الى ضرورة التطلع
الى الملاء الاعلى رسالة الطير التي طبعت مراراً ونقلها المسيو (مهران) الى اللغة الفرنسية
من مجموعة رسائل ابن سينا الصوفية ^(١)

يقول ابن سينا : « هل لاحد من اخواني في نهب نبي من سمعه قدر ما التي اليه
طرفاً من اشجاني عدا ان يتحمل عني بالشركة بعض اعبائها » . « ان هؤلاء الاخوان

(١) نشر مهران [Mehren] هذه الرسالة في جملة من الرسائل بين سنة ١٨٨٩
وسنة ١٨٩٩ في مدينة ليدن نقلاً عن اربع نسخ وجدتها في مكتبي لوندريه ولندن
وقد طبعت مراراً منها طبعة لايه اليسوعيين في جملة من مقالات بعض مشاهير
فلاسفة العرب ببيروت ، المطبعة الكاثوليكية سنة ١٨١٠ وطبعة بنسبة بمصر سنة
كتاب جامع البدائع سنة ١٩١٢

الذين سيحملون عنه بالشركة بعض أشجانه هم الاخوان الذين جمعهم القرابة الالهية .
والعت بينهم المجاورة العلوية ولا حظوا الحقائق عين المصورة « وجلوا الوسخ ورين
الشك عن السريرة » هؤلاء الذين القوا المجاورة العلوية هم الذين انساخوا عن المادة
وتجردوا عن الشهوات بايمانهم وعقلهم : « وبلكم اخوان الحقيقة انسلخوا عن جلودكم »
(صفحة ١١٥ جامع البدائع) ومن عجب ان الانسان الذي نورت جبلته بالعقل
لا يزال بذل الطاعة للشهوات وبضيع على استنثارها صورته : « وبلكم اخوان الحقيقة
لا عجب ان تجتذب ملك سوء وارتكبت مريعة قبيحا بل العجب من البشر اذا
استعصى على الشهوات » .

و ليكم بعض ما جاء في رسالة الطير :

« برزت ضائقة لفتنص فنصوا خبائل ورتبو الشرك وهياؤا الاطعمة وتواروا في
خيش ونا في مرة ضير خطونا فصغروا مستدعين فاحسننا بحصب واصحاب ما
تخالج في صدورنا ريبة ولا زعزعنا عن قصدنا تهمة فابتدرنا اليهم مقبلين وسقطنا
في خلال الخبائل جهين ، اذا لحاق ينضم على عاتقنا والشرك يتشبث باجنحتنا
والخبائل تتعلق ارجلنا فزعنا في حركة ثم ردتنا لا تعسيرا فاستسلمنا للهلاك
وشغل كل واحد منا مخصصه من كرب عن لاهتمام لاجبه . واقبلنا نبتين الخيل في
سبيل التخلص زمانا حتى اسبنا صورة مرد و متأسنا بالشرك واطأنا الى لا فقاص »
وهذا شأن النفس عند اتصالها لجسد لانها تألف كما يقول في قصيدة النفس مجاورة
الخراب البقع وبصدها الشرك الكشيف عن لوع غايبتها ، ثم ان هذا الطير الذي
استأس بالشرك لينحط مرة رفقة من الطير قد اخرجت رؤوسها واجنحتها عن
الشرك وبرزت عن افصها تطير وفي ارجلها اقباء الخبائل فيقول : « فذكرتني ما
كنت اسبت وغصت علي ما افته فكدت انحل تأسقا او ينسل روجي تلقا » ثم

يتأديهم وبناشدهم بالصحبة المصونة والعهد المحفوظ فلا ينقربون منه الا بعد ان ينفي عن صدورهم الريبة ثم يفتنهم السجاة وبطالهم بتخليص رجله عن الحبال فيقولون له لو قدرنا عليها لا تدرنا اولا وخلصنا ارحلنا وانى يشفيك العليل . ان هذه الحبال كما يقول هـ ذلك ان بقدر على حلها الا عاقدها ثم يطير حتى يبلغ جبل الاله ثم يشرد على الراحة بعد الابتناء ثم يطير حتى يبلغ المدينة التي تبوأها الملك الاعظم فيخرج من صحن ويدخل في صحن حتى يرفع له الحجاب ويلاحظ الملك في جماله الذي لا يمازجه فبحـ وكل كحل بالحققة حاصل له وكل نقص لو بلجأز منفي عنه . كما حسنه وجه ولجوده بد . من خدمه فقد اغتنم السعادة القصوى . ومن صرعه فقد خسر الآخرة ولدنياه . هكذا فان السعادة القصوى هي في نسيان الشهوات وخدمة للاحد لحق وقد حتم ابن سينا رسالة الطير بقوله :

« وكم من اخ قرع صممه قهقي فقال اراك . مس . عقلك مس . او الم لك الم ولا والله ما طورت . لكن صار عقلك وما اقدحت بل قد نص . لك . انى بطير البشر و ينطق الطير . كأن المار قد عاب في مزحك واليوسة استنوت على دماغك . سيبك ان تشرب طبع الافئدة ونعمد لاسنجهاء رداء الغافر العذب وتستشقى بدهون النيلوفر وتترفه في الاغذية وتستأثر منها لمخبة وتجنب الماء وتهجر السهر وتقل المكر . فاننا قد عهدناك فبح حلا ابينا وشاهدناك فطنا ذكيا . الله مطلع على ضدنا فانها من حمتك مهتمة . والاحلال حالك حاداً محتبر . ما كثر ما يقولون وقل ما ينصح وشر المقال ما ضاع .»

ان هذه القصة كقصة حي بن يقظان وقصة سلامان وابسال تدل على ان النفس لا تنال السعادة الحقيقية لا رعرضيا عن لدنياه . هكذا فان سعادة النفس هي في اتباع الفضيلة لا في اتباع الشهوة . وخرقة ن

سينا في السعادة لا تختلف كما ترون بالجملة عن رأي سقراط ورأي صاحبه افلاطون وأرسطو وهي مفعمة بروح التصور الافلاطوني المقتبس من تعاليم مدرسة الاسكندرية فالنفس تغيب عن ذاتها وتبتهج بمشاهدة الله واتصالها به ولكنها لا تنفي في الله، ولو ارتقت الى اعلى من ذلك لسقطت وهلكت فان سينا يصرح بالاتحاد ولكنه لا يصرح بالحو والنفاء ولكن درجات الوصول التي اشار اليها لم نترك بين الخالق والمخلوق درجة واحدة يمكن الصعود عليها ولا حيطاً يمكن تبينه . فكان الانسان في سلوكه ووصوله يتقرب دائماً من النور ولكن من غير ان يصبح هو نفسه متبعاً للنور .

ثم إن مذهب ابن سينا في الخير هو مذهب التنازل وبطريقته في اللذة نظرية الكمال ورأيه في التجرد عن المادة وشواغلها للوصول الى السعادة الحقيقية هو رأي المنصوفين ، كأن سعادة الانسان في الدنيا لا تكون الا بالاعراض عن الدنيا وعدم التفكير في ادغامها .

ان فلسفة ابن سينا مضيئة بنور التصوف والتكشف ولا تظنوا أن هذا النور الضئيل قد اظلم في العصر الحاضر ، بل ان مدينة هذه الايام قد تلوثت بادر المادة ولعل هذه الادران لا تنزل الا اذا انغمست ذبالة الحياة في شيء من زبث التصوف . ماذا يفعل البطالون ، ماذا يفعل الجائعون ؟ يستمرون على عبادة المادة والمادة لا تغذيهم . ليرجموا الى الحياة الروحية الى الحياة الفكرية ، لعل في الحياة الروحية غذاء لهم .

وهذه الحياة الروحية لا نلها في التقدم والانتاج والتطور والحركة والاخذ بأسباب المدنية . ان الشيخ الرئيس يؤمن بالعقل والعلم ويعتقد ان السعادة القصوى لا تكون الا عن طريق العلم . وهذا نتيجة طبيعية لمذهب النفاؤل . فلنرحب اذن بآراء هذا

الحكيم الذي هام بالمثل الأعلى وآمن بالفكر وكان كثير الثقة بالفطرة الانسانية .
ايها السادة ! - اسمحوا لي قبل الانتهاء من كلامي ان اذكركم بوصية من وصايا
ابن سينا فقد اوصى الشيخ الرئيس في كتاب الاشارات انه يجب صون هذا العلم وحفظه
وعدم اذاعته بين الناس . وقال فان اذعت هذا العلم واضعته فالثقليني وبينك . فانا على
يقين انني لم اخالف وصية ابن سينا ولا اضعت علمه بل اذعت افكاره بين الدين
بمرفون قيمتها وذكرت حاله لكم وانتم اصحابه الذين تحبون . ولا شك في انكم
تخالفونه في ميله الى جعل هذا العلم مكتوماً لان الحقيقة يجب ان تذاع بين الناس
اجمعين ولا ازيد على ان اقول مع الحكماء :
« لو كانت لي كل الحقائق ولم يكن لي اب اذبعها لفضلت الظلمة على النور
والجهل على العلم والضلال على الحقيقة . »

بمبيل صليبا



مطبعة أس زيبوا دمشق

قول النسيب

من سنون مصطفى الحديث

تأليف

السيد جمال الدين القاسمي

أهم كتاب صدر عن هذا العلم الجليل صدر له بمقدمة عن حياة المؤلف العلمية
العلامة الأمير شكيب ارسلان وحلل الكتاب تحليلاً علمياً السيد الامام
محمد رشيد رضا ووقف على طبعه وعانى عليه العلامة الشيخ محمد بهجة البيطار من
أعضاء الجمع العلمي العربي

الحياة الادبية

في مزبرة العرب

للككتور طه حسين

بحث عظيم عن الادب في مهبط الوحي ومصدر النور الذي اشرق على العالم
يامره الا أن الباحثين عن ادبها قليلون جداً . وقد بين الدكتور طه حسين
في كتابه هذا اضافة الى ما ذكرنا اثر الحركة الروائية في أدب العرب وعقليتهم

ثمنه ٥ قروش سورية

السلسلة الفلسفية

المنفذ من الضلال

لحجة الاسلام الغزالي

مقرر شعبة الفلسفة

فصول هذا الكتاب مبتكرة تدل على ابداع الغزالي وتفكيره . قد استعرض
به تعاليم اهم المذاهب الفلسفية في زمنه وناقش اصحابها مناقشة هادئة جميلة ، مصدر
تقدمة ضافية عن الفلسفة الاسلامية وفلسفة الغزالي وتحليل المنفذ من الضلال بقلم
لدكتورين جميل صليبا وكامل عياد ثمنه ٢٠ قرشاً سورياً

ابن خلدون (منتخبات)

جرّد الدكتوران كامل عياد وجميل صليبا نصوصاً من مقدمة ابن خلدون تدل
على سبقه لاهم النظريات العلمية الحديثة ، وقدما لهذه المنتخبات مقدمة بديعة بينا
فيها وجوه المطابقة والمباينة بين ابن خلدون وغيره من الفلاسفة المعاصرين

من أفلاطون إلى ابن سينا مضمرات في الفلسفة العربية

القاهنا الدكتور

جميل صليبي

هذه المحاضرات لم يكتب في موضوعها في لغة العرب حتى اليوم ، تجد فيها
الترس فلسفة أفلاطون والأفلاطونية الحديثة في الفلسفة العربية ، ونقرأ بحثاً طريفاً عن
الفارابي وجمعه بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو ، ومن مواضعها السادة
مقارنة علمية بين جمهورية أفلاطون وآراء أهل المدينة المأخولة ، وبحثاً عميقاً عن
نظرية الفيض عند ابن سينا أو صدور الموجودات عن الخالق ونظرية النفس عند ابن
سينا ونظريته في السعادة وغير ذلك من الأبحاث الجليلة .

قصة

حي بن يقظان

لابن طفيل الاندلسي

القصة التي ترجمت إلى جميع لغات العالم في الشرق والغرب ، والتي لا تزال تؤلف ،
لكتب الضخمة في تحليلها وتقديمها وبيان وجوه معانيها ، لا جرم أن قصة هذا شأنها
جديرة بالمطالعة والتدبر ، فانها تجمع بين فائدة العلم ولذة القصة وطرافة الموضوع
تجد في هذه الطبعة المقابلة على أهم طبعاته في الشرق والغرب وعلى نسخة خطية فريدة .
جريدة أهم نسخته الخطية وترجماته وغير ذلك من الابحاث المهمة .
ثمة ٢٠ قرشاً سوداً

مؤلفات القاسمي

الاجوبة المرضية	الفتوى في الاسلام
شرف الاسباط	نذية الطالب
رسائل في الاصول	إرشاد الخلق
اقامة الحجبة	المسح على الجوربين
نقد النصائح الكافية	نقطة العجلان

